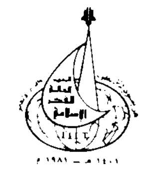
منهجُ البَحث الاجتماعيّ
بَين الوَضعيّة وَالمِعياريّة

الدكتور محمد محمد امزيان

نشر وتوزيع



الدار العالمية للكتاب الإسلامي
ص.ب: ٥٥١٩٥ - الرياض ١١٥٣٤
هاتف ٤٦٥٠٨١٨ - ٤٦٤٧٢١٣ - فاكس ٤٦٣٣٤٨٩



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن - فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

سلسلة الرسائل الجامعية (٤)

الطبعة الثانية

١٤١٣ هـ ١٩٩٢ م

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street
Herndon, Virginia 22070-4705 U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Imiziyān, Muḥammad Muḥammad.
Manhaj al Baḥth al Ijtimā'ī bayna al Waḍ'īyah wa al Mi'yārīyah
Muḥammad Imiziyān.
p. cm.—(*Silsilat al rasā'il al jāmi'īyah;* 4.)
Includes bibliographical references.
ISBN 0-912463-87-2.—ISBN 0-912463-88-0 (pbk.)
1. Social sciences—Research—Methodology. 2. Social sciences—Research—Arab countries—Methodology. 3. Social sciences—Religious aspects—Islam. 4. Social sciences—Comparative method.
I. Title. II. Series: *Silsilat al rasā'il al jāmi'īyah* (Herndon, Va.); 4.
H62.I538 1991 Orien Arab 91-14262
CIP
r91

هذه الرسالة قدمت لنيل درجة الماجستير من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م بإشراف الدكتور محمد السيد الجليند وبمشاركة الدكتور أبو اليزيد العجمي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين



اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾
اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ
مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

العلق ١ ـ ٥

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا
وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

النحل ٧٨

مَنهجُ البَحث الاجتماعيّ
بَين الوَضعيّة وَالمِعيَاريّة

الإهداء

إلى أولئك الباحثين في دياجير الظلام عن قبس من نور ...

إلى الملايين الحيارى من الشباب المسلم الباحث عن حل ،

المنقب عن مخرج من هذه الأزمة الطاحنة ...

إلى الآلاف المؤلفة من المتعلمين والمثقفين

الباحثين عن ثغرة يسدونها في خدمة هذه الأمة ...

إلى أصحاب العقول النيرة والبصائر المستنيرة

نقدم هذه الرؤية وهذه الدراسة

وإلى روح أبي ... الطاهرة

إلى أمي ... رمز صفاء الفطرة

إلى كافة أفراد الأسرة

الفهرس

الباب الثالث
أسلمة العلوم الاجتماعية والضوابط المنهجية للبحث الاجتماعي

الباب الرابع
نحو صياغة منهجية لدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام

تصدير

على امتداد التاريخ الحضاري لأمتنا الإسلامية تزاملت وتزامنت، في علاقة الإسلام بالحضارات الأخرى ، ظاهرة ذات وجهين..

● الوجه الإيجابي لعلاقة الإسلام بتلك الحضارات.. والذي تمثل في فتح نوافذ العقل المسلم على علوم الأمم الأخرى، وعلى تجاربها الحضارية، المعاصرة منها والماضية.. ليدرس ويقارن ويميز الغث من السمين.. باحثاً عن الحكمة التي عرّفها الحديث النبوي لشريف بأنها: «الإصابة في غير النبوة» ليلتقطها ويحتضنها وينتفع لها، مطوراً إياها، وباذلاً لها كي ينتفع بها الآخرون.. فالحكمة ضالة المؤمن، أنّى وجدها فهو أحق خلق الله بالانتفاع بها!..

وعلى هذه الجبهة كان التفاعل الحضاري الخصب والغني والعميق، والمتعدد الميادين بين حضارتنا الإسلامية وغيرها من الحضارات.

أما الوجه السلبي لعلاقة حضارتنا بغيرها من الحضارات فهو ذلك الذي تمثل في تسرب «الزيف» في ركاب «الصحيح».. و «الضلالة» في ثياب «الهدى» و «الخطأ» في صورة «الصواب» وخاصة في فترات الضعف الحضاري، تلك التي يفتتن فيها المغلوبون بالغالبين، حتى يبهرهم كل ما لدى هؤلاء الغالبين دونما تمييز بين ماهو «حكمة» و «مشترك إنساني عام» وبين ماهو «ضلال» و «خصوصيات للآخرين» غير قابلة ولا صالحة للتقليد والتعميم!

وبقدر ما كان العقل المسلم يلتقط «الحكمة» ويحتضن «المشترك الانساني العام» كان رفض قطاعاته العريضة لضلالات الحضارات الأخرى، وللخصوصيات التي لا مكان لها في عقل يلتزم بمعايير الاسلام، حتى لقد عرفت حضارتنا ــ فيما عرفت من فنون التصنيف والتأليف ــ فن الكتابة في «مقالات الاسلاميين»، ذلك الذي واجهت به «مقالات غير الإسلاميين»!

حدث ذلك على امتداد التاريخ الحضاري لأمتنا الاسلامية.

فلما كانت الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة، التي أغار بها الغرب على أمتنا منذ قرنين من الزمان.. وجد العقل المسلم نفسه امام جيوش لا تحمل المدفع وحده.. ولا يبتغي الأرض والثروة وحدهما. وإنما هي تصحب معها المطبعة والصحيفة والكتاب والبعثات العلمية.. وتبتغي احتلال العقل ايضاً لتتأبد وتتأكد — بالتبعية الحضارية — الهيمنة على الأرض والانسان والثروة جميعاً!

فكان على العقل المسلم ان يكتشف أهمية «الجهة الفكرية» في الصراع مع هؤلاء الغزاة الذين لم يكونوا كأسلافهم الصليبيين على حد تعبير أسامة بن منقذ (٤٨٨—٥٨٤هـ ١٠٩٥—١١٨٨م)— «إلا بهائم لا فضيلة لهم سوى القتال»؟! وإنما كانوا حملة لفكر النهضة الغربية الحديثة الى عالمنا الذي كان مثقلاً بالجمود والركود والسمات العميق! وكان على هذا العقل ان يميّز في فكر هذه الحضارة الغازية بين الحكمة والمشترك الانساني العام التي هي مصادر قوة لنا في المواجهة مع الغزاة والتي لهذا السبب يحجبها عنا هؤلاء الغزاة؟! وبين «ضلالات الغرب» وخصوصياته الحضارية تلك التي أغرقنا بطوفانها حتى لقد أعاد صياغة واقعنا ليلائم هذه الخصوصيات فيتقبلها وصولاً الى إحكام قبضة التبعية وقيودها على الواقع والفكر جميعاً!

وفي جهاد العقل المسلم على هذه الجبهة — جبهة الفكر — كان لابد من «المملكة النقدية» التي يتميز في ثمرات الفكر الغربي ، بين النافع — الملائم وبين الضار — النافي لخصوصيتنا الحضارية».

وفي بحث هذا العقل المسلم عن «البديل الإسلامي» ، كان لابد له ايضاً من إعمال الملكة النقدية في موروثنا الحضاري، تمييزاً لثوابته عن تغيراته، ولأصوله عن فروعه ولإبداعات عصر ازدهاره عن ركاكة عهود التراجع والجمود!

على هذا النحو تبلورت معالم ومهام الجهاد الفكري، إلى جانب معالم ومهام الجهاد في الميادين التحريرية الأخرى.

وإذا كان الإمام محمد عبدة (١٢٦٦—١٣٢٣هـ ١٨٤٩—١٩٠٥هـ) قد أدرك

ــ قبل نحو من مائة وعشرين عاماً ــ أهمية أن ينفر فريق من أبناء الأمة للرباط والجهاد على هذه الثغرة الفكرية، عندما اقترح على استاذه جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ــ١٣١٤هـ ١٨٣٨ــ١٨٩٧هـ)، إقامة مؤسسة فكرية، في مكان بعيدة عن استبداد لمستبدين تصاغ فيها عقول المجاهدين على جبهة الفكر.. فإن قيام «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» بعد قرن من اقتراح الأستاذ الامام الذي لم يحقق ان قيام هذا المعهد، الذي نذر نفسه لمهمة إصلاح مناهج الفكر الاسلامي لهو التعبير عن هذه الضرورة التي تلح على العقل المسلم.. ضرورة ان يكون إصلاح الفكر الاسلامي وتجديده هو السبيل المأمون الى إصلاح وتجديد واقع المسلمين. وضرورة صياغة دليل العمل الفكري كطوق نجاة لكل تيارات اليقظة والنهضة الإسلامية من التيه والإحباط!

إذا كان هذا هو خطر الرباط والجهاد الفكري في مواجهة أمتنا للتحديات الشرسة التي تكبل انطلاقها وتحول دون نهضتها، سواء منها تحديات التخلف الموروث والاستلاب الحضاري الوافد. واذا كان هذا هو مكان المعهد العالمي للفكر الاسلامي على جبهة الجهاد الفكري، فإن في ذلك التفسير لاختيار المعهد واهتماماته بتقديم ونشر هذا الكتاب!

ــ فصياغة المنهجية الاسلامية في العلوم الاجتماعية والانسانية..

ــ ونقد الوضعية الغربية بمدارسها المختلفة تلك التي مثلت في مذاهب المعرفة، نقضاً للدين والتدين، في علاقتهما بالمعرفة عندما اعتمدت الواقع المحسوس مصدراً وحيداً للمعرفة.. نقد هذه الوضعية الغربية وكشف زيفها العلمي، والإبانة عن حقيقة خلفياتها العقائدية.

ــ ونقد الامتدادات السرطانية لهذه الوضعية الغربية فيما ساد لدينا من علوم اجتماعية وإنسانية.

ــ وفقد مشروعات الاستقلال والتمييز الزائف او المنقوص والمغلوط في منهجية علم الاجتماع العربي القومي .. تلك التي تجاهلت الاسلام الذي تمثل عقيدته وشريعته منطلق الاستقلال الحقيقي والتميز الصادق لعلوم أمتنا الاجتماعية والانسانية.

ــ ونقد الجهود التي رفعت شعار إسلامية العلوم الاجتماعية دون أن تتلخص في

حقيقة الأمر وواقعه، من التأثيرات الوضعية الغربية الغريبة عن معايير الإسلام.

إن نقد هذه المناهج.. والتوجهات والمقولات هو مهمة من مهام رسالة «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» وهو جانب من جوانب الانجاز الفكري المتميز الذي يقدمه هذا الكتاب!

ويزيد من أهمية هذه الدراسة العلمية الرصينة والجادة أن صاحبها الأستاذ محمد أمزيان قد أقام نقده الموضوعي للوضعية الغربية من خلال مصادرها الأصلية وبعمق وبإحاطة تخدم القضية وتستوجب التنويه.

ثم.. أن الباحث الفاضل لم يقف عند النقد وحده.. بل اجتهد لبلورة العديد من نسمات وقسمات البديل الإسلامي لهذه الوضعية الغربية.. فعرض لقضايا كثيرة من مثل:

— ضرورة التمييز في مناهج العلوم وموضوعيتها وحيادها بين العلوم الطبيعية البحتة وبين العلوم الاجتماعية والانسانية لتمايز موضوعاتها ومن ثم مناهجها وثمرات البحث فيها.

— وضرورة اعتبار الوحي كتاب الله المقروء ضمن مصادر المعرفة وإقامة الحجة على وثوق مصدريته وعلميته فبذلك تتميز المنهجية الإسلامية عن الوضعية الغربية عندما تقيم المعرفة على مصدري التوازن (الوحي) و (الوجود) كتاب الله المنظور فيتحقق التوازن للمعرفة ومن ثم يتحقق التوازن للانسان العارف بها ذلك الذي افتقد هذا التوازن في ظل الوضعية الغربية.. التي وقفت بمعارفه عند الحواس والمحسوس!

— وضرورة إبراز دور معارف الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية ولفت الانظار إلى مكانة ماجاء في الوحي عن سنن الله الكونية السنن الجارية لفت الأنظار إلى مكانة هذه السنن في اكتشاف وصياغة قوانين ومعارف الاجتماع الانساني.

— والوصول عبر هذه المنهجية إلى مذهبية اسلامية في العلوم الاجتماعية والانسانية قائمة على عقيدة التوحيد.

مذهبية بديلة للوضعية الغربية ولثمرتها في العلوم الاجتماعية الغربية.. بديلة في الرؤية والتصور الاعتقادي وبديلة على مستوى التأسيس النهجي وبديلة على مستوى

البناء والتغير الحضاري.. وبديلة ايضاً لأنها تصوغ إنساناً متميزاً في عقائده وفي تصوراته للكون.. وفي نظرته لمكانة هذا الانسان في هذا الوجود.. وايضاً في تصوراته لقصة البدء والمسيرة والمصير والحكمة والغاية في هذه الحياة! ولعلاقة هذا الانسان بالأغيار في هذه الحياة.

لقد اجتهد المؤلف في بلورة وصياغة البديل الإسلامي لمنهجية العلوم الاجتماعية بقدر ما اجتهد في نقد ونقض المنهجية الوضعية الغربية في هذه العلوم.. فكان هذا الكتاب الذي يعتز «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» عندما يقدمه لجمهور العلماء والباحثين والقراء إسهاماً متميزاً في هذا الجهاد الفكريْ لإصلاح مناهج الفكر الإسلامي ابتغاء تجديد الواقع الإسلامي بتجديد فكر المسلمين.

والله من وراء القصد منه نستمد العون والسداد والتوفيق

القاهرة
ربيع الأول ١٤١٢هـ
سبتمبر ١٩٩١م

د. محمد عمارة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي



شكر وتقدير

وبعد أن أتيت على نهاية هذا العمل المتواضع(*)، الذي أرجو أن أكون قد أصبت فيه الرمية قدر الإمكان، يتعيّن علي أن أقرّ بالفضل وأعترف بالجميل وأنطق بالشكر الجزيل لكل من ساهم فيه من قريب أو بعيد.

وهنا أجدني مديناً بالشكر مقدماً لأستاذي الفاضل الذي سعى بكل إخلاص إلى تأسيس منهج واعٍ في مجال الدراسات الإنسانية المعاصرة، والذي يعود إليه الفضل في انبثاق فكرة هذا الموضوع، الدكتور محمد السيد الجليند، الذي تعهد وأعان، وأفاد وأبان، فجزاه اللّٰه عني خير الجزاء.

ولا يفوتني أيضاً أن أتقدّم بخالص شكري وعميق امتناني إلى أستاذي الكريم صاحب التوجيهات السديدة والتلميحات الرشيدة، الدكتور أبو اليزيد العجمي، الذي لم يبخل عليّ بوقته وجهده، فجزاه اللّٰه عني خير الجزاء.

ولا أنسى في هذا المقام أن أذكر مثابة تلك الأبوة الحانية أستاذي الجليلين: الدكتور مصطفى حلمي، صاحب الروح الغضّة الرطبة، والقلب الكبير، والدكتور عبد اللطيف العبد التقي الخفي والمثال في التواضع والخلق الكريم.

ومهما حاولت أن أضفي عليهم من صفات كريمة، فإنني لن أستطيع أن أعبر عما أكنّه لهم بداخلي من حبّ وتقدير. وأسأل اللّٰه لهم العافية والعمر المديد حتى ينفع بهم

(*) هذا العمل أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية دار العلوم ـ قسم الفلسفة الإسلامية في جامعة القاهرة.

وبعلمهم، ويحقّق على أيديهم الخير العميم.

وبالمثل أتوجه بخالص الشكر والتقدير لزوجتي أم أيمن التي شاطرتني المعاناة طوال المسير، وتحمّلت كثيراً من الصعاب في هذا السبيل، وكذلك الأسرة الكريمة التي ظلت ترافقني على بعد الديار. وواجب علي أيضاً أن لا أنسى كافة الأصدقاء والزملاء الذين كان لهم الفضل في تقديم يد المساعدة لإنجاز هذا العمل.

مقدمة

أهمية الموضوع

لا شك أن الاهتمام بمناهج البحث أصبح سمة العصر خاصة في وقت مثل هذا حيث أصبح الصراع المذهبي والايديولوجي على أشدّه بين مختلف الفلسفات والاتجاهات التي سعت إلى فرض تصورات وأنماط ثقافية تنبثق عن قناعاتها الفكرية وتعبر عن التزامها الايديولوجي تجاه قضايا الإنسان والمجتمع.

وبالطبع لا يمكن أن نتصوّر ـ في مجال العلوم الإنسانية ـ منهجاً محايداً مستقلاً عن الفلسفة التي انبثق عنها والتي يصدر وفق قراراتها وتوجيهاتها وأهدافها، فقد كرست المذاهب المعاصرة على اختلاف نزاعاتها وقناعاتها مناهج البحث لتثبِّت في الأذهان كثيراً من تصوراتها وتؤكد مفاهيمها. فالفلسفات الوضعية والمادية رغم الاختلافات القائمة بينها تحتمي وراء المناهج العلمية الحديثة في سبيل إعطاء تبرير مشروع لتصوراتها الماديّة حول العالم والإنسان والحياة.

ومن هذا الفهم الواعي لطبيعة المناهج السائدة اليوم، ومن منطلق قناعتنا والتزامنا بالمضمون العقائدي والمذهبي للإسلام، يأتي الاهتمام بهذا الجانب من البحث من الدراسة في محاولة لتأصيل منهج ينبع من منظومتنا الفكرية ذات النسق المتميّز عن كل الفلسفات والمذاهب والاتجاهات ذات النزعة الإنسانية المحضة.

إن هذا الموضوع يمسّ مباشرة طبيعة المناهج المستخدمة في الدراسات الاجتماعية، وفي مجال الإنسانيات عموماً كما تبلور في جامعات العالم الإسلامي

والعربي، تلك المناهج التي جاءت انعكاساً لما هو متعارف عليه في الغرب، والتي تحمل كثيراً من المفاهيم المادية والإلحادية المناقضة لمذهبيتنا ومنظومتنا الفكرية.

ويهدف هذا البحث أساساً إلى إعطاء بديل منهجي يكون على قدر كبير من الوفاق مع مذهبيتنا العقائديّة وشخصيتنا الحضارية، ويستجيب لواقعنا ومشكلاتنا الاجتماعية، ويقوم بديلاً منهجياً في وجه المناهج السائدة في ساحتنا الثقافية.

موقع البحث بين المحاولات السابقة

الواقع أن هذا المجال لست سابقاً فيه، فقد قامت محاولات متعددة بتأصيل منهج يقوم بديلاً عن المناهج الوضعية في مجال العلوم الإنسانية عموماً والاجتماعية خصوصاً، ومع ذلك يظل لهذا الجهد الذي أسعى إلى تقديمه في هذا البحث بعض الخصوصيّات التي تميّزه عن المحاولات السابقة في الموضوع.

فبعض المحاولات السابقة ـ بالرغم من سعيها الجاد ـ ظلت ملتزمة بالمفاهيم الوضعية والمادية في تحليلها لكثير من القضايا الاجتماعية، وظلت المفاهيم التي تستعملها متشبعة بالروح المادية، وذلك من واقع تأثّرها وحتى انتمائها في بعض الأحيان إلى مدارس وضعية محدّدة. ونذكر في هذا المجال ـ على سبيل المثال ـ محاولة الدكتور زيدان عبد الباقي في كتابه علم الاجتماع الإسلامي، ومحاولة الدكتورة سامية الخشاب في كتابها علم الاجتماع الإسلامي كذلك.

وبعض هذه المحاولات بالرغم من التزامها بالمضمون العقائدي للإسلام حيث نقف على فهم واعٍ لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية، إلاّ أن الحيز الذي تخصصه لبلورة هذه المحاولة وتأصيلها كانت محدودة وجزئية تركز على جانب معيّن دون أن تحيط بالموضوع من جميع جوانبه، وهي غالباً ما تكون عبارة عن مقالات لا تسمح بنوع من التوسع واستيعاب الموضوع من كل جوانبه. وكمثال على هذه المحاولات نجد بعض المقالات للأستاذ محمد المبارك وإسماعيل راجي الفاروقي ومحمد نبيل السيمالوطي وغيرهم.

وبعض هذه المحاولات بالرغم من أنها ملتزمة أيضاً بالمضمون العقائدي، إلاّ أن الفهم الذي تعطيه لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية يعتبر فهماً ضيقاً يرتبط على الخصوص بالقضايا الثقافية والمشكلات الاجتماعية المرتبطة بالبيئة الإسلامية وهي،

تعتبر علم الاجتماع الإسلامي مجرد فرع من علم الاجتماع العام، وهذه نظرة تتنافى مع شمولية الإسلام نفسه. ونذكر هنا كمثال على هذا المنحى جهود الدكتور زكي محمد إسماعيل في كتابه نحو علم اجتماع إسلامي.

وبعض هذه المحاولات سعت إلى تأصيل كثير من المفاهيم النظرية في علم الاجتماع الإسلامي واستلهام معانيها من الكتاب والسنّة، وتركز على قضايا تتصل بالنظم والهيئات والتشكيلات الاجتماعية، وهي قضايا تتصل بالجانب التطبيقي والبعد النظري أكثر مما تتصل بالجانب المنهجي الذي يركز عليه هذا البحث. ونذكر هنا على الخصوص جهود الدكتور صلاح الفوال في كتابه القيِّم عن التصوير القرآني للمجتمع.

وأخيراً فإن بعض المحاولات بالرغم من وعيها بضرورة تأسيس علم اجتماع نابع من ذاتيتنا وقيمنا ومتصل بمشكلاتنا، إلّا أنها اتخذت من القومية والعرقيّة شعاراً بديلاً عن الإسلام، وهو أمر لا يستقيم مع المهمة التي تسعى إلى تحقيقها، إذ أن كل محاولة تتم في هذا الاتجاه لا بد وأن تكون نابعة من الإسلام نفسه وهذه المحاولات عبر عنها بعض الكتّاب أمثال أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، ومعن خليل عمر: نحو علم اجتماع عربي، وعبد الباسط عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع.

هذه المحاولات السابقة جميعها استفدت منها في توضيح كثير من تفاصيل وجزئيات هذا البحث. ومع ذلك يمكن القول بأن هذا الجهد المتواضع يعرض لموضوع التأسيس المنهجي لعلم الاجتماع الإسلامي بشكل يستوعب جزئياته ويعطي تصوراً شاملاً للضوابط التي ينبغي أن تحكم المنهج المتبع في الدراسات الاجتماعية، وفقاً لما تفرضه المذهبية الإسلامية من توجيهات ومفاهيم وتصورات...

منهج الدراسة

يتميَّز المنهج الذي اتبعته في هذه الدراسة بأنه نقديٌّ بنائيٌّ في الوقت نفسه. فهو نقدي باعتباره يعرض لكثير من سلبيات ونقائص المناهج الوضعيّة السائدة في ساحتنا الثقافيّة كخطوة أساسيّة لتقديم أي بديل منهجي إذ لا يمكن أن نقدم بديلاً من هذا النوع إلّا إذا كنا على وعي تام بطبيعة المناهج السائدة ودراسة عميقة لسلبياتها

ونقـائصها، وهي خطوة ضروريّة ولازمة حتى نتفادى تكرارها ونستفيد من التجارب السائدة.

ومن جهة ثانية هو منهج بنائي لأنه لا يقف عند نقد التصورات الشائعة والسائدة والمتعارف عليها، وهي العملية التي شاعت عند كثير من الدارسين العرب في مجال النقد السوسيولوجي، بل يتجاوز كل ذلك إلى المرحلة الأهم، وهي تقديم أو تحديد معالم وضوابط تكون قادرة على تخليص النظرية الاجتماعية من أزمتها الراهنة خاصة، وأن هذه النظرية تتعلّق بأخطر مجال يمكن أن يتعامل معه الباحث وهو مجال الإنسان الذي نعتقد أنّنا لا يمكن أن ننجح في تقديم منهج مناسب في دراسته إلاّ إذا كان هذا المنهج مستلهماً ومستوحى من توجيهات الوحي نفسه، إذ الوحي قادر على مدّنا بمعرفة عميقة حول الإنسان وقادر على إلهامنا بالطريقة الأمثل في فهم الإنسان

توضيح بعض المفاهيم: الوضعية والمعيارية

تعبر الوضعية عن نظرة فلسفية متكاملة إلى الكون والحياة والإنسان، اقترن ظهورها بالفيلسوف الفرنسي أجيست كونت في القرن التاسع عشر الذي ظهر في جو من المعاناة والاضطراب الفكري نتيجة التناقضات التي أثارتها النزعات الإنسانية ضد النظام الفكري الديني المتجاوز (الفكر المسيحي).

تميزت الوضعية منذ البداية بأنها علمانية تهتم بدراسة وقائع الطبيعة والإنسان والمجتمع دراسة «علمية» مستقلّة عن التصورات والمفاهيم الدينيّة واستوحت منهجها في العلوم الإنسانية من النموذج الطبيعي التجريبي باعتباره الوسيلة الوحيدة للكشف عن الحقيقة العلمية سواء في جوانبها الطبيعيّة أو الإنسانية والتخلص من سلبيات الفكر الديني الميتافيزيقي، وأصبحت الوضعية تشكّل إطاراً معرفياً يستوعب كل المجالات الإنسانية والثقافية.

وأشير هنا إلى أن المعنى الذي سأوظف فيه الوضعية لا يختلف عن هذا المعنى الاصطلاحي الأصلي، وإن كان يتجاوزه ليشمل كل نظرة تستبعد وجهة النظر الدينية عموماً والإسلامية خصوصاً في دراسة قضايا الإنسان والمجتمع، وهنا تستخـدم الوضعية بمعناها الشامل الذي يستوعب كل الاتجاهات الفكرية على تباين محاورها وفلسفاتها والتي يجمعها كونها تقوم على رؤية لا دينية لا تعتمـد الدين عمـوماً

والوحي خصوصاً ضمن مصادرها المعرفيّة.

ونعني بالمعيارية تلك النظرة أو ذلك المنهج الذي يتجاوز مستوى الدراسة الوضعيّة الصرفة التي تقف عند حدّ الوصف والتقرير للواقع كما هو معاش في حقيقته إلى مستوى التقييم وطرح البديل في ضوء معايير محدّدة تنبثق عن الوحي وتوجيهاته، وهو المنهج الذي ظل ولا يزال مستبعداً من قبل الوضعية التي تفصل مجال القِيَم عن مجال البحث العلمي.

ومعنى هذا أن المعيارية ليست مجرد نظرة تقييمية فحسب، فهي لا تسقط من حسابها الدراسة الواقعية، ولكنها لا تكتفي بمجرد الوصف والتحليل الامبريقي، فهي نظرة تتلازم فيها المرحلتان معاً: مرحلة الدراسة الوصفيّة التقريريّة ومرحلة التقييم وطرح البديل المعياري، ومن هنا ينتفي التعارض الذي تقيمه الوضعية بين أحكام الواقع وأحكام القيمة.

والمعيارية بهذا المعنى مستوحاة من منهج الوحي نفسه وهو المنهج الذي يرفض الاعتراف بمشروعية القِيَم السائدة في واقع اجتماعي معيّن استناداً إلى شيوع هذه القِيَم كما تفعل الوضعية، بل يسعى إلى تغيير ما هو واقع إلى واقع أفضل في ضوء مُثُل ومعايير محددة سلفاً.

ومن هنا فالمقابلة التي نقيمها بين ما هو وضعي وما هو معياري، هي في واقع الأمر مقابلة بين نظرة إنسانية تتخذ شكلاً علمانياً وبين نظرة دينية مستوحاة من الوحي، وهي المحاولة التي يتم في إطارها هذا البحث: تقديم بديل منهجي إسلامي في مقابل المناهج الوضعية السائدة.

خطة الدراسة

يضم هذا البحث أربعة أبواب:

الباب الأول: نقائص وسلبيات الميثودولوجيا الوضعية، ونقصد بالميثودولوجيا الوضعية مجموع المقولات المنهجية المتبعة في الدراسات الاجتماعية الوضعية سواء في العالم الغربي أو الشرقي حيث تتفق هذه المقولات رغم الاختلافات الجزئية القائمة بينها على ضرورة النظرة المادية للعالم والإنسان والحياة. يقع هذا الباب في أربعة

فصول. **الأول**: قصدت فيه الحديث عن التحوّل الثقافي في الغرب، وأثره في توجيه البحث الاجتماعي، للكشف عن الظروف التاريخية التي أفرزت المنهج الوضعي الذي ولد في جو من المعاناة وردود الفعل. وعرضت في هذا الفصل للأسس المنهجية التي ستقوم عليها الوضعيّة والنتائج التي انتهت إليها. **والفصل الثاني**: خصصته للحديث عن نقد الجانب الميتافيزيقي لعلم الاجتماع باعتباره إحدى السلبيَّات التي تقع فيها الوضعيَّة، وحاولت فيه أن أبرز كيف أن علماء الاجتماع انتهوا إلى أفكار بعيدة عن العلمية التي قصدوا تحقيقها في مجال الإنسانيَّات وشغلوا أنفسهم باهتمامات علميّة لا تستوعبها الوسائل الحسيّة المتبعة في الدراسة، وركزت في هذا الفصل على محاور ثلاثة:

ــ الأول: نقد المنحى الواقعي في دراسة الظواهر الاجتماعية غير الحسيّة.

ــ الثاني: نقد ميتافيزيقية علم الاجتماع في دراسة الشعوب البدائية ونشأة النظم.

ــ والثالث: نقد ميتافيزيقية علم الاجتماع في تفسير تطور المجتمعات البشرية.

والفصل الثالث: أبرزت فيه أوجه التناقض بين المدارس الاجتماعية والنتائج السلبيّة المترتّبة عنها، حاولت فيه أن أكشف عن سبب هذا التناقض، وإبراز الاتجاهات المذهبية في النظرية الاجتماعية، وإبراز أوجه الصراع والتناقض بين النظريات السائدة مع التركيز على النظريتين السائدتين: نظرية الصراع ونظرية البنائية الوظيفية. وأخيراً عرضت لتحليل أسباب الصراع والتناقض بين هذه النظريات. أما **الفصل الرابع** والأخير في هذا الباب فقد خصصته لإبراز أثر التوجيه الايديولوجي على علم الاجتماع ومدى التزامه بخدمة الأهداف الاستعمارية والقومية للغرب. وقصدت إلى توضيح أثر الالتزام الايديولوجي باعتباره أهم عائق وأخطر عقبة تعترض طريق علم الاجتماع لتحقيق الغاية المرجوة منه.

الباب الثاني: تمثيل المدارس الاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي والبديل المنهجي:

يضم هذا الباب ثلاثة فصول، **حاولت في الأول** أن أبرز كيف أن الاتجاه الوضعي العلماني في بلادنا تأسّس على غرار التجربة الغربية في نضالها المرير ضد كل

ما يتصل بالدين من أسلوب في التفكير أو نظام في الحياة، وركزت على محورين أساسيين الأول، أبرزت فيه الأسس التي يعتمدها هذا الاتجاه في إعطاء تبرير مشروع لاقتناعاته الوضعيّة والعلمانيّة، وتأكيد مشروعية التصورات والمنطلقات الماديّة تجاه القضايا الإنسانية والمشكلات الاجتماعية، والثاني، عرضت فيه لتحليل مجموع تلك الأسس والخلفيات. أما **الفصل الثاني**، فقد حاولت أن أبرز من خلاله أن جهود القائمين على دراسة التراث السوسيولوجي في الوطن العربي والإسلامي جاءت محاولاتهم في غالبها انعكاساً وتكراراً للنظريات الاجتماعية على اختلاف اتجاهاتها وانتماءاتها وخلافاتها وسلبياتها...، ولتوضيح هذه المسألة تركز الحديث في ثلاثة مباحث:

الأول: عن تمثيل المدارس الاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي.

والثاني: عن النتائج السلبية لهذا التمثيل، وذلك على كل مستويات الدراسة.

والثالث: خصصته لتحليل عوامل التبعيّة المذهبية لعلم الاجتماع الوضعي.

والفصل الثالث في هذا الباب يهتم بإبراز المحاولات التي طرحت نفسها كبديل عن هذه المناهج لوعيها بخطورة المشكلة. وتبلورت هذه المحاولات في اتجاهين متعارضين مبدئياً ومنهجياً، وان كانا يناديان بضرورة الأصالة في بحوثنا الاجتماعية. تمثل البديل الأول في الاتجاه القومي حيث نادى البعض بضرورة قيام علم اجتماع عربي ينطلق من خصائصنا القومية ويعالج قضايانا، ويهتم بمشكلات الوطن العربي، وتمثل الثاني في البديل الإسلامي الذي طرح نفسه كإطار إيديولوجي عقائدي في مقابل الايديولوجيتين السائدتين في النظرية الاجتماعية: الماركسية والرأسمالية.

الباب الثالث: أسلمة العلوم الاجتماعية والضوابط المنهجية للبحث الاجتماعي:

هذا الباب هو الباب الرئيسي في البحث خصصته لإعطاء بعض الضوابط المنهجية التي أراها ضرورية لكل محاولة هادفة بخصوص أسلمة العلوم الاجتماعية. ويهدف هذا الباب أساساً إلى إيجاد نوع من الانسجام الداخلي بين النظرية الاجتماعية والإسلام حتى تأتي هذه النظرية موافقة للأصول الإسلامية في خطها العام وتتحاشى بذلك المفارقات المنهجية التي يمكن أن يقع فيها الباحث المسلم.

وضعت في هذا الإطار سبعة ضوابط، عرضت كل واحد منها في فصل خاص:

يتعلق **الأول** بضرورة تحديد مفهوم العلميّة التي ستأخذ معنى مغايراً لما هو متعارف عليه في المناهج الوضعية والتي تتخذ من النموذج الطبيعي سلطة مرجعية لها. تعرضت في هذا الفصل لبيان الفوارق الأساسية التي تفصل مجال العلوم الطبيعيّة عن العلوم الإنسانية سواء على مستوى الموضوع أو المنهج. والقصد من هذا الضابط أن نبيِّن أننا بإمكاننا أن نحقّق قدراً كبيراً من العلمية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية دون التزام القوالب الشكلية التي تطرحها الوضعية وذلك باستخدام مصادر معرفية جديدة قادرة على إثراء النظرية الاجتماعية.

والضابط **الثاني** يتعلق بضرورة اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية لعلم الاجتماع لتفادي السلبيات التي تقع فيها المناهج الوضعية وإبراز إمكانيات الوحي في تقديم معرفة اجتماعية عميقة ويقينية عن كثير من المسائل الاجتماعية. وتحقيقاً لهذا الغرض تركز الحديث في هذا الفصل في محاور ثلاثة هي:

- أهمية الوحي في توثيق المصادر المعرفية لعلم الاجتماع.
- أهمية الوحي في تصحيح أخطاء علم الاجتماع.
- أهمية الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية.

أمّا الضابط **الثالث** فهو يتعلق بضرورة التزام المذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد، وهذا الضابط يشكّل الأساس الاعتقادي والإطار النظري الذي يحدد ويوجّه البحث الاجتماعي والذي تنتظم فيه الدراسات الجزئية وتفسر في إطاره كل القضايا الاجتماعية، وهو الذي يقابل الإطار النظري والايديولوجي والعقائدي لباقي النظريات السائدة.

حاولت في هذا الفصل أن أبرز عقيدة التوحيد كإطار مذهبي له وظيفة منهجية وذلك على مستوى الرؤية والتصور الاعتقادي، وعلى مستوى التأسيس المنهجي، وعلى مستوى البناء والتغير الحضاري.

والضابط **الرابع** خصصته لضرورة التحرر من النزعات الذاتية والتوجيهات الايديولوجية لتفادي السلبيات التي وقعت فيها المناهج الوضعية التي التزمت بخدمة أهداف قومية وطبقية. عالجت في هذا الفصل قضيتين أساسيتين، تتعلق الأولى بضرورة التمييز بين الالتزام الايديولوجي والالتزام العلمي وإيضاح العلاقة التي تربط

بينهما، وتتعلّق الثانية بمعنى الالتزام الايديولوجي في علم الاجتماع الإسلامي، والذي يأخذ شكلاً مبايناً تماماً لمعناه في النظريات الوضعيّة.

أمّا الضابط **الخامس** فقد خصصته لضرورة التزام النظرة المعيارية، وفي هذا الفصل حاولت أن أطرح تصوراً محدداً لعلاقة علم الاجتماع بالتقييم والتزام مُثُلٍ ومعايير معينة في معالجة القضايا الاجتماعية، وحاولت قدر الإمكان أن أقدم تصوراً مغايراً للتصور الذي استقرّت عليه المناهج الوضعية والذي يفصل بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، وركزت الحديث على أربعة محاور أساسية لبلورة هذه الفكرة:

الأول عن النزعة العنصرية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية.

الثاني عن النزعة الإصلاحية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية.

الثالث عن التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية بالرغم من قيودهم النظرية.

والرابع عن قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام بالنظرة المعيارية.

أما الضابط **السادس** فيعالج قضية أساسيّة في البحوث الاجتماعية وهي التي تتعلّق بالنظرة النسبيّة إلى الحقائق الاجتماعية ومن ثم تأتي ضرورة تحديد الثابت والمتغير في هذا المجال وركزت على المحاور الأربعة الآتية:

الأول: تحديد الإطار التاريخي للنسبية.
الثاني: تحديد الثابت والمتغير في المعتقدات.
الثالث: تحديد الثابت والمتغير في الأخلاق.
الرابع: تحديد الثابت والمتغير في التشريع والاجتماع.

وأخيراً يبقى الفصل **السابع** حول ضرورة تجاوز التفسير الأحادي والتزام النظرة الشمولية في تحليل قضايا الإنسان والمجتمع وتفسيرها. وتركز الحديث في هذا الفصل على أهمية العوامل المؤثّرة في صياغة الأنماط الاجتماعية وتشكيلها، والتي يكون لها دور في تغييرها وتعديلها.

الباب الرابع: نحو صياغة منهجية في دراسة التراث الاجتماعي في الإسلام: وهو عبارة عن ملحق حاولت فيه أن أقدم تصوراً منهجياً ينطلق من مسلمات الوحي، وذلك بخصوص تعاملنا مع التراث الاجتماعي في الإسلام. وهي محاولة تهدف إلى

تحديد بعض المعالم التي يمكن أن يهتدي بها الباحث في دراسة التراث الاجتماعي الذي خلفه العلماء المسلمون أو الذي أثمرته البيئة الثقافية التي خلقت شروطها الحضارة الإسلامية، وذلك بقصد تجاوز الأخطاء التي وقع فيها بعض المهتمين بدراسة هذا التراث بحيث لم يفرقوا بين اجتماعية الإسلام كما هي مؤصلة من الكتاب والسنّة والتفكير الاجتماعي الذي تجسده كثير من المذاهب أو الفرق أو الاجتهادات الشخصيّة، وهي جميعها قد تبتعد في كثير أو قليل عن الروح الإسلامية.

وحرصاً على هذا الغرض سعيت إلى تطبيق المنهج الأصولي الذي يهدف إلى الحفاظ على استقلالية الثقافة الإسلامية في مختلف جوانبها في دراسة هذا التراث، ومن ثم قسمت هذا الباب إلى ثلاثة فصول: **الأول** حول المنهج الأصولي وتعدد المدارس الاجتماعية. أوضحت في هذا الفصل توظيف علماء المسلمين للمنهج الأصولي في دراسة مختلف فروع الثقافة الإسلامية سواء في مجال العقيدة أو التشريع، وضرورة توظيفه في دراسة الجانب الاجتماعي من هذه الثقافة. ومن هذا المنطلق عرضت لنقد المحاولات التي اهتمّت برصد الاتجاهات المتباينة في التراث الاجتماعي في الإسلام لعدم تمييزها بين الأصيل والدخيل في هذا التراث.

أما الفصل **الثاني** فقد خصصته لتقييم الحركة النقدية حول ابن خلدون باعتبار مكانته العلمية في هذا المجال إذ يحظى باهتمام خاص من قِبل العلمانيين الذين حاولوا إثبات وجود قطيعة منهجية وثقافية وابيستيمولوجية بين فكره الاجتماعي وعقيدته الدينية. ومن هنا تأتي ضرورة كشف هذا الزيف الايديولوجي الذي تمارسه هذه الدراسات. وبدون التزام هذا المنهج تختلط المفاهيم وسط التناقضات وتضيع الحقيقة في ثنايا التأويل والتحريف.

أما الفصل **الثالث** والأخير فقد خصصته لتطور الفكر الاجتماعي والسياسي في الإسلام للرد على كثير من المحاولات التي أرادت أن تجعل من الفكر الاجتماعي الخلدوني طفرة حادثة في الثقافة الإسلامية، وحاولت أن أثبت أن المستوى الذي انتهى إليه الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون هو نتاج طبيعي لتطور الفكر السياسي والاجتماعي في الإسلام سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع.

وأخيراً أتقدّم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذي الدكتور محمد السيد الجليند الذي تحمّل أعباء الإشراف على هذه الرسالة والذي وجّه اهتمامي إلى هذا المجال

الخصب من الدراسة، كما أتقدّم بخالص شكري وتقديري إلى أستاذي الدكتور أبو اليزيد العجمي الذي أفادني بكثير من ملاحظاته وتوجيهاته في تسديد خطوات هذا العمل المتواضع.

كما يحق علي أن أمثل أمام أستاذيّ الجليلين، الضيفين الكريمين: الدكتور إبراهيم أبو الغار، الذي أشكر له حسن اهتمامه، وتقبّله المشاركة في مناقشة هذه الرسالة، والذي أتشرّف بحضوره حيث أتاح لي الفرصة للاستفادة من توجيهاته السديدة باعتباره أستاذاً متخصصاً في علم الاجتماع، وأستاذتي الفاضلة الدكتورة فوقية حسين محمود، التي كان لي كبير الشرف بالتلمذة عليها في بداية دراستي الجامعية عندما كانت أستاذة زائرة بالمغرب، والتي أسعد اليوم بالجلوس أمامها في هذه الجلسة المباركة، وهي مناسبة طيبة لأقدم لها آيات الشكر والتقدير على حسن احتضانها للطلبة المغاربة في مصر والمغرب على السواء.

ولا أنسى في هذا المقام أن أتوجه بخالص الشكر والتقدير لكل أساتذتي الأفاضل بالمغرب، وأخص بالذكر أستاذي الفاضل، العالِم الجليل، الأستاذ مصطفى بن حمزة، الذي كان لي أباً عطوفاً ومعلّماً مرشداً، والذي فتح أمامي آفاق البحث العلمي، والذي يرجع إليه الفضل بعد اللّه تعالى، في استكمال دراستي بكلية دار العلوم العامرة.



الباب الأول

نقائص «الميثودولوجيا» الوضعية



تمهيد

نقصد بالميثودولوجيا الوضعية مجموع المقولات المتبعة في الدراسات الاجتماعية الوضعية، سواء في العالم الغربي أو الشرقي، حيث تجمع هذه المقولات رغم الاختلافات الجزئية القائمة بينها على ضرورة النظرة المادية للعالَم وتبنّي الأسلوب الحسي الذي يراد به إقصاء كل أسلوب معرفي آخر يعتمد الدين كمصدر معرفي في الحقل السوسيولوجي.

ونعتقد أن الميثودولوجيا الوضعية ـ خاصة حينما يتعلق الأمر بمجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ تقع في كثير من السلبيّات التي تحول بينها وبين بلوغ درجة كافية من العلمية والموضوعية، ولذلك فنحن نهدف من وراء هذا الباب إلى محاولة ضبط هذه السلبيات والنقائص التي نعتبر أنها تشكّل بالفعل عوائق في وجه تقدّم هذه العلوم وإعطاء صورة أمثل لما ينبغي أن تكون عليه الدراسات الإنسانية والاجتماعية. ولعل أحداً يسأل عن الدافع إلى الحديث عن الجانب السلبي دون الحديث عن الجانب الإيجابي فيها، والسبب في ذلك أننا لا نهدف من وراء هذا البحث إلى إعطاء تقييم شامل لما هو عليه حال علم الاجتماع اليوم، مع اعترافنا أن السوسيولوجيا الوضعية حققت كثيراً من المنجزات وعمّقت معرفة الإنسان الأوروبي في كثير من المجالات واستفاد من هذه الدراسات في كثير من المواقف الحاسمة والحسّاسة والتي كان فيها عالم الاجتماع مخططاً وموجهاً وقائداً وملتزماً بالدفاع عن قضاياه القومية

ومصالحه السياسيّة. كما أفادت الدراسات الاجتماعية في المجال التنظيمي والإداري والتعلمي وإعداد البرامج وفق الحاجات المطلوبة... إننا لا نهدف في هذا البحث إلى إعطاء تقرير عام حول منجزات السوسيولوجيا الوضعية وإنما نهدف أساساً إلى محاولة ضبط سلبياتها المنهجية، لأن كثيراً من هذه السلبيات انتقلت إلى الدراسات الاجتماعية في العالَم العربي والإسلامي نظراً للولادة الاستعمارية لعلم الاجتماع في بلادنا، حيث فرضت علينا المناهج الوضعية وتبنّاها الدارسون من منطلق التقليد لما هو سائد في الغرب.

اننا في هذا البحث نسعى إلى محاولة التأسيس المنهجي لعلم الاجتماع الإسلامي، والذي نريد أن يقوم بديلاً عن المناهج الوضعية لنبرز أن هذه السلبيات هي مكمن الخطر، وأنها تمنع كل ما عداها من الإيجابيّات، وهو أمر يدعو بطبيعة الحال إلى تحديد تلك السلبيّات والنقائص حتى نكون على وعي بها، ونعمل على تفاديها، ونرتفع بالدراسات الاجتماعية في بلادنا من مستوى التقليد إلى مستوى التأصيل، ونجنب أنفسنا ذلك التناقض الصارخ الذي نقع فيه حينما نلتزم بقواعد تحمل خلفيات عقائدية تناقض أصولنا ومبادئنا. ان الميثودولوجيا الوضعية لم تنشأ نشأة طبيعية وإنما جاءت رد فعل قوي نشأ عن الصراع المتوتر الذي شهده تاريخ الفكر الغربي، فقامت أساساً لهدم البناء الفكري القديم وإنشاء بناء فكري جديد يناقضه في المنطلقات وعلى كل المستويات، فهي قامت أساساً في جو من المعاناة ولّد فيها تلك العقدة التي وجهتها توجيهاً سلبياً، أصبحت معها تختزل الوجود الإنساني ككل في جانبه المادي المحسوس، وأصبحت تخوض في مجالات لا تملك إمكانيات ووسائل البحث فيها، وأصبحت تعكس مصالح طبقيّة وسياسيّة وقومية خاصة، وتخضع لتوجيهات ايديولوجية ونزعات ذاتية وتدخل في صراعات، وتقع في تناقضات، وتحولت من أسلوب في البحث العلمي إلى الاعتقاد في العلم كأداة ايديولوجية لا كوسيلة علمية ومعرفية.

التحول الثقافي في الغرب
وأثره في توجيه البحث الاجتماعي

لماذا الحديث عن التحول الثقافي في الفكر الغربي؟

الجواب عن هذا السؤال هو جوهر الموضوع، فإذا أدركنا أبعاد هذا التحول بدقة، استطعنا الوقوف على العقدة التي وجهت البحث أو المنهج الوضعي في مراحل نموه حتى يومنا هذا، تلك العقدة التي تكون في رفض كل تفكير ديني - ميتافيزيقي - وغيبي يرتفع فوق الحس والإدراك البشري.

وقد سعيت في هذا الفصل إلى الكشف عن الخطوات التي وجهت هذا التحول الثقافي وأساليبه التي انتهجها في التفكير. وقد يثار التساؤل هنا عن علاقة الحديث عن التحوّل الثقافي في الغرب بموضوعنا الأصلي. ولعل الإجابة على هذا التساؤل تكشف النقاب عن العقدة نفسها، تلك العقدة التي وجهت المنهج الوضعي في الوطن العربي والإسلامي، هذا المنهج الذي عكسه مثيله في الغرب. فإذا استطعنا أن نتبين المنطلقات والخلفيّات العقائدية التي تقوم عليها الميتودولوجيا الغربية تبينت لنا حقيقة الأسس المنهجية التي يقوم عليها مثيلها في الوطن العربي والإسلامي.

ولهذا فحديثنا عن التحول الثقافي في الفكر الاوروبي ليس حديثاً منقطع الصلة بموضوعنا، ولن نعرض لتفاصيل هذا التحول إلاّ بالقدر الذي يخدم هدف البحث، ليتأكّد لدينا أننا إذا كنا اليوم ندعو إلى قيام منهج بديل عن المنهج الوضعي فإن دعوتنا هذه ليست مجرد شعار نتملح به ولا مجرد عاطفة جامحة تراود شعورنا، وليست من قبيل تلك الدعوات التي تلهث وراء كل جديد، بل هي دعوة أصيلة ومطلب لا محيد

عنه إذا كنا فعلاً نريد لمجتمعنا العربي والإسلامي أن يعود إلى ذاته، ويكون منسجماً مع ثقافته وعقائده، تلك المنظومة الفكرية التي تقوم في جوهرها ونسقها الداخلي على فكرة التوحيد، والتي تقف على النقيض كلية مع المنظومة الفكرية ذات النسق المادي الإلحادي.

المبحث الأول:
دواعي قيام المنهج الوضعي وتقويض الفكر الديني

١ ـ دواعي قيام المنهج الوضعي

هناك حقيقة أصبحت من المسلمات في تاريخ الفكر الغربي وهي أن الصراع بين العلم والدين كان ضرورة تاريخية لا محيد عنها فهما ضدّان لا يجتمعان وعدوان لا يتصالحان وكل واحد منهما يسعى إلى تدمير الآخر. لقد ظلّت هذه السمة المميّزة لعلاقة العلم بالدين ثابتة في تاريخ الفكر الغربي حتى اعتقد بعض المفكرين هناك أنها سمة طبعت علاقة العلم بالدين إطلاقاً وليست خاصة بالمنهج الغربي. وسوف يكون منطلق حديثنا في الموضوع من نص لأحد المفكرين الغربيين، وهو نص يكشف عن طبيعة التصور الغربي للعلاقة العدائية بين الدين والعلم. يقول اميل بوترو: إن أمر العلاقات بين الدين والعلم حين يراقب في ثنايا التاريخ يثير أشد العجب فإنه على الرغم من تصالح العلم والدين مرة بعد مرة وعلى الرغم من جهود أعاظم المفكرين التي بذلوها ملحّين في حل هذا المشكل حلاً عقلياً لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلب فحسب. على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين ولم يكن مجدياً أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم فقد تحرر العلم من هذا الرق، وكأنما انعكست الآية مذ ذاك وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان ولكن الأديان ظلّت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع[1].

إن هذا النص يحمل أكثر من دلالة، ولكن الذي يهمّنا في هذا المقام هو تجسيده لأزمة الصراع بين النسقين الفكريين: العلمي والديني، تلك الأزمة التي انتهت إلى

---

(١) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، اميل بويرو، ترجمة. د. فؤاد الأهواني ـ ص ٢٧٢، الهيئة المصرية للكتاب، سنة ١٩٧٣.

إقصاء النسق الديني عن مجال الحياة وحصره داخل جدران المعابد وطرده من مجال النظر العقلي إلى مجال الإحساس والشعور. وهذا المقطع يثير في أنفسنا التساؤل عن مصدر عنف هذا الصراع، وعن الدافع إلى تحرّر العلم من هذا الرق الذي فرضه التفكير الديني، وعن طبيعة الدين الذي استهدفته هذه المقاومة. لقد طرح هذا التساؤل العديد من المفكرين فانتهوا إلى أن الصراع لم يكن في الأصل موجهاً ضد الإيمان في حد ذاته، ولكن إلى نوع من التفكير الديني الذي فرضتـه الكنيسة الكاثوليكية وبدافع من الرغبة في مقاومة نفوذها. ويدل على ذلك أعمال الفلاسفة الذين قاموا في القرنين السابع عشر والتاسع عشر بمحاولات فلسفيّة للاحتفاظ بقدسيّة الدين وقيمة الوحي[٢]. ولكن هذه المحاولات ستتجاوز حدودها ليصبح نقدها موجهاً إلى كل تفكير ديني دون تمييز. وفي تركيز شديد أعرض لأسباب الحملة العلمانية على أسلوب التفكير الديني والتي تمخضت عن اقتناع الغرب بضرورة قيام المنهج الوضعي.

(أ) أسلوب التفكير اللاهوتي الذي انتهجته الكنيسة

كان تفكير الكنيسة يتجه اتجاهاً معاكساً للحقيقة والواقع، وظل موغلاً في ميتافيزيقا عقيمة، فخلال العصور الوسطى كان ثقل التفكير المسيحي يميل نحو تأليه المسيح حتى اعتبرت آراء الوحدانيين آراء زنادقة خارجين عن الأرثوذكسية[٣]. وهذه الفكرة بالذات تعتبر من الحوافز القوية التي شجعت المفكرين الأحرار على معاداة الكنيسة.

كانت النزعة المضادة أول الأمر تهدف إلى إزالة ما علق بالدين من الخرافات التي نسجها البابوات حول الفكر الديني باسم الدين. ولذلك نجد أن فلاسفة القرن السابع عشر أمثال اسبينوزا وليبنـز ممن قاموا بإصلاحات دينية على أساس من التعاليم المسيحية الأصيلة قاموا بمحاولة تعليل عقلي للمسيحيّة وأطلقوا على هذا التعليل دين الطبيعة أو دين العقل، وجعلوا أساس هذا الدين الإيمان الكامل بالوحي الإلهي الذي عرفوه بأنّه ما كان فوق العقل البشري ولكنه ينسجم معه. وقد اعتبروا بناء على

---

(٢) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي ـ ص ١٤، الطبعة السادسة، دار الفكر، ١٩٧٣.

(٣) أفكار ورجال، قصة الفكر الغربي، كرين برينتن، ترجمة د. محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥ ـ ص ١٧٧.

هذا الأساس أن ما جاء في كتب العقيدة المسيحيّة من التثليث وتأليه المسيح الإنسان خارج دائرة الوحي. وفي القرن التاسع عشر أسّس فريديريك جاكوبي ما أسماه بفلسفة الإيمان وجاء هيغل وأقام فلسفته التي أوصلته إلى الإيمان بوحدانية اللّه وتبعه آخرون(٤).

وواضح من هذه المحاولات أن الذين انتقدوا أو تجاوزوا بنقدهم الميتافـزيقا إلى الدين لم ينقدوه إلّا لتنقيته من العقائد غير المعقولية ولم ينتقدوا الإيمان في حد ذاته وقد عبّر رجال الفكر الغربي الكبار عن هذا الرأي بلهجة شديدة، فقد وقف سان سيمون في وجه البابا وكنيسته بهذه التهمة النافذة: «إنني أتهم البابا وكنيسته بممارسة البدع والهرطقات. . . ، والتعليم الذي كان يعطيه رجل الدين الكاثوليكي للعلمانيين الذين يشاركونه في الرأي هو تعليم فاسـد، فهو لا يوجه إطلاقاً تصرفاتهم في طريق المسيحية، واتهم رجال الدين بعدم اكتساب أيّة معلومات من شأنها أن تجعلهم قادرين على قيادة الأتباع المؤمنين في طريق خلاصهم»(٥).

ومن الطبيعي أن يقف المفكرون الأحرار الذين رفضوا قرارات الكنيسة في وجه هذا التيار الديني العارم، ويعملوا على تقويضه، فإذا كانت تلك هي سمة الفكر الديني: الخرافة والوهم، فإن الفكر الحرّ لا يسعه إلّا أن يخالفه ويعلن علمانيته.

(ب) اضطهاد الكنيسة للأسلوب العلمي في التفكير

احتكرت الكنيسة مجال التفكير وحرّمت كل تفكير يخالف تقاليد البابويّـة، وسادت النزعة النصيّة وتحكيم الكتاب المقدّس في مجالات الحياة، وهذا النمط من التفكير هو الذي يسميه كرين برينتـن بالتقديس العقلي للكلمة المنقولة. وقد وقف هذا التقديس في سبيل نمو العلم، وربما كانت «عادة» الاعتقاد بأن الكلمة المكتوبة الثابتة حجة في الإدراك العام ناتجة عن اعتقاد المسيحيين بأن الإنجيل كلمة اللّه. وقد زاد من حدّة هذا الجمود الفكري سيطرة قوالب التفكير الأرسطـي الصوري. ووقف

---

(٤) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص ص ٣١٤ - ٣١٧ بتصرف.

(٥) Saint - simon, par piérre Ansart, P: 116, collétion: SUP: Philosophes 1er édition 1969 Prèsses universitaires de France.

الاثنان النزعة النصيّة أو التقديس العقلي للكلمة المنقولة والمنطق الأرسطي في طريق التجربة العلمية(٦).

ولقد ظل التفكير العلمي جامداً طوال الفترة التي امتد فيها نفوذ الكنيسة وهي تقع بين فترتين ازدهر فيها التفكير العلمي. ففي العهد اليوناني كان هناك ثقافة وفكر متحرر شديد الازدهار ومع تنحي سلطان الكنيسة وإحياء الروح العلمانية في القرن الخامس عشر وما بعده استردّ الغرب الروح العلميّة وتفتحت حضارته من جديد. فاستقر في ذهن الأوروبي وجود علاقة عكسية بين الدين والحضارة، بمعنى أنّه كلما سيطر الدين ماتت الحضارة وكلما تنحّى استردت الحضارة روحها(٧).

لقد كان الدين ممثلاً في المسيحية الكاثوليكية وكان رجال الدين يعبّرون أصدق تعبير عن هذا النظام الكاثوليكي البابوي الهجين، ولما قامت الثورة ضد تعاليم رجال الدين وكل ما ينسب إليهم من ثقافة وفنون، كان من المنطقي أن تتّجه المقاومة إلى الدين نفسه فقد استقر في أذهان الأحرار ذلك التلازم بين الدين ورجاله، خاصة وأن البابا كان يعتبر نفسه نائباً عن اللّه في الأرض.

(ج) التدخل القسري لسلطان الكنيسة في كل مجالات الحياة

طوال فترة الألف عام التي حكمت فيها الكنيسة (٥٠٠ ـ ١٥٠٠م)(٨) ظلت تتدخّل تدخلاً قسرياً في كل جزئيات حياة الإنسان، وكان تمتّع كل إنسان بحقوقه الأولية في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية مشروطاً بأن يكون كاثوليكياً وبتبعيته للكنيسة الرسمية، وبقبوله لكل الأحكام والتعاليم والأوامر غير الدينيّة التي كانت تصدر عن هذا الجهاز. وإذا كانت الكنيسة قد فرضت النمط الديني في السياسة والاجتماع والتعليم والفن والبحث العلمي. . . ، إذا كانت الكنيسة قد فعلت كل ذلك باسم الدين، فإن حركة علمانية الحكومة والمؤسسات الإدارية والتشكيلات الاجتماعية يعني تحويل المجتمع والحياة الاجتماعية إلى حياة إنسانية تجعل من الإنسانية

(٦) أفكار ورجال، قصة الفكر الغربي، كرين برنتن، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥، القاهرة. والكاتب هو أستاذ التاريخ القديم والحديث بجامعة هارفارد.

(٧) العودة إلى الذات، علي شريعتي، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا، مكتبة الزهراء للإعلام العربي، الطبعة ١/ ١٤٠٦ ـ ص ٢٤٧.

(٨) هذا التحديد تقريبي، وقد ذكره مؤرخ الفلسفة الغربية كرين برنتن: أفكار ورجال ـ ص ٢٢٣.

شرطاً في الحياة بدلاً من الإنسان الكاثوليكي، ومن هنا فإن المحتم والمنطقي أن المفكِّر والمحب للإنسانية لا يسعه إلاّ أن يكون علمانياً[٩].

(د) التحالف بين النظامين الاقطاعي واللاهوتي

لقد ظل التحالف قائماً طوال فترة السيادة الدينيّة على التوجيه، وظل كل من النظامين يكمل أحدهما الآخر. كان النظام اللاهوتي يقدم القوالب الفكريّة التي يتحتّم على الناس أن يصوغوا وفقها سلوكهم وأساليب تفكيرهم، وكان النظام الإقطاعي العسكري يقدم التغطية الأمنية اللازمة لتنفيذ قرارات الكنيسة. ولقد ترك هذا التحالف أسوأ الأثر في نفوس الرعايا، وارتبطت به كل معاني التهجين، ولذلك لم يكن المفكرون الأحرار يرضون بالإبقاء على أحد طرفيه ولا يقنعون إلاّ بتقويضه ككل.

وقد عبّر سان سيمـون عن هذا المطلب الضروري وأعلن أن « النظام الذي تدعونا المسيرة الحضارية إلى تقويضه كان يتمثّل في التداخل الموجود بين السلطة الروحيّة أو البابوية واللاهوتية وبين السلطة الزمنية أو الإقطاعية والعسكرية »[١٠]. ولقد سجّل التاريخ أبشع صور الاضطهاد الذي قام به هذا التحالف ضدّ المفكرين الأحرار. وليست محاكم التفتيش سوى الجهاز التنفيذي لهذا التحالف الذي ظل مستهدفاً من طرف الأحرار، ولذلك لم يعدم هؤلاء الحجة في تبرير ثورتهم بعد تقويضه. وقد كانت أحداث محاكم التفتيش كافية لتبرير هذه الثورة.

يقول سان سيمون « إنني أتهم رجال الدين على موافقتهم على تكوين مؤسستين متعارضتين تماماً مع روح المسيحيّة: مؤسسة محاكم التفتيش ومؤسسة اليسوعيين، وأتهمهم بقبولهم ابتداء من تلك الفترة حماية هاتين المؤسستين[١١].

٢ ـ ضرورة تقويض النظام الفيودالي اللاهوتي

لقد أدرك المفكرون المناهضون للكنيسة ورجالها أنه لم يكن هناك سبيل إلى النهوض العلمي وتحقيق إنسانية الإنسان إلاّ بتقويض هاتين المؤسستين، واعتقدوا أن

---

(٩) العودة إلى الذات ـ ص ٥١، ٢٥٢.

(١٠) Saint - simon, par piérre Ansart P: 80.

(١١) Saint - simon, par piérre Ansart P: 116.

بذرة فناء النظام الفيودالي اللاهوتي قد وجدت عندما تأسست في العصر الوسيط[١٢]. فهذا النظام لم يكن في أصله على انسجام داخلي يمكنه من مواصلة المسير ولذلك سوف لن يصمد أمام التغيرات المستجدة.

لقد تدخلت عوامل تاريخية كان لها دورها في توجيه الصراع لصالح الاتجاه الوضعي وتزامنت فترة انهيار هذا التحالف وذلك في القرنين الحادي عشر والثاني عشر مع دخول العلوم الإسلامية إلى الدول الأوروبية وقيام طبقة صناعية مناهضة للإقطاعية.

(أ) تقويض النظام اللاهوتي

بالنسبة لانهيار النظام اللاهوتي في التفكير يقرّر سان سيمون أن ذلك حدث مع إدخال العلوم الوضعيّة إلى أوروبا عن طريق العرب، وقد خلف ذلك بذرة هذه الثورة المهمة التي انتهت اليوم تماماً[١٣]. ويوضح سان سيمون هذا الحدث فيذكر أنه انطلاقاً من القرن الثالث عشر كان روجر بيكون يدرس العلوم الفزيائية بشكل رائع وأن تفوق « الوضعي » على « الحدسي و« الفـزيقي » على « الميتافيزيقي » كان جد محسوس منذ البداية حتى من السلطة الروحية نفسها، إلى درجة أن كثيراً من الإكليروس السامين ومن بينهم إثنان من البابوات توجهوا في الفترة نفسها تقريباً إلى قرطبة ليتموا تعليمهم مع دراسة العلوم القائمة على الملاحظة على أساتذة عرب[١٤].

لقد كان دخول البحث التجريبي من العالم الإسلامي إلى العالَم الأوروبي أكبر حدث غيّر مجرى أساليب التفكير اللاهوتي التي كانت غارقة في التفكير النظري والتجريد الميتافـزيقي، وكانت هذه المرحلة التاريخية مرحلة تحوّل حاسمة امتدّ أثرها إلى كل أجزاء أوروبا وشكّل نواة الثورة العلمية الغربية، ووجّه العقول في اتجاه المعرفة العلمية الحقّة، وحسب تعبير سان سيمون نحو اتجاه « النور الجديد ». وقد نتج عن ذلك تغيّر جذري في عقول الأجيال المتحرّرة وسرعان ما أثمر في إيجاد المعاهد العلمية المتخصّصة.

---

(١٢) Saint - simon, par piérre Ansart P: 82.

(١٣) Saint - simon, par piérre Ansart P: 84.

(١٤) Saint - simon, par piérre Ansart P: 84.

يقول سان سيمون: « وفيما يتعلّق بنقد معارفنا الخاصة ومذاهبنا العامة فما كان العرب يبدأون إقامتهم في أجزاء من أوروبا حتى أنشأوا مدارس لتلقين العلوم التي تقوم على الملاحظة وظهرت حماسة عامة وجهت كل العقول المتباينة في اتجاه النور الجديد، وأقيمت مدارس مشابهة في كل من أوروبا الغربية فأنشئت مراصد وقاعات للتاريخ الطبيعي في كل من إيطاليا وفرنسا وإنجلترا وألمانيا »(١٥).

ولكن الاتجاه العلمي الناشـىء نظراً للتقاليد التي سار عليها التفكير الديني المنهار، كان يضع العلم المرتبط بالحياة وبكل ما هو واقعي بمثابة النقيض للدين ويقف معه على طرفي نقيض، وتلك هي المأساة التي انحدرت إليها العلمانية الناشئة والاتجاه الوضعي على السواء.

(ب) تقويض السلطة الزمنية الفيودالية

لقد صاحب ذلك التغيير الجذري في أساليب التفكير وانهيار التفكير اللاهوتي تغيير مماثل في انهيار السلطة الزمنيّة للكنيسة نظراً لارتباط أحدهما بالآخر، فهاتان السلطتان تزامنتا في فترة نشوئها، وهذا التزامن برهن على ضرورة زوالهما معاً وفي الوقت نفسه. وعلى أن السلطة الزمنية لا يمكن استبدالها بسلطة ذات طبيعة مخالفة دون أن يحدث استبدال مماثل للسلطة الروحية وبالعكس(١٦).

لقد انعكس التحرّر الفكري من النفوذ الديني على واقع الحياة وأدّى إلى تحرير الجماعات من النفوذ الإقطاعي الذي كانت تخضع له وبدأ تحويل النظام الإقطاعي العسكري إلى النظام الصناعي، فمن قبل كان « الحرفيُّون في النظام الإقطاعي يخضعون كلية خضوعاً مطلقاً للعسكريين ويخضعون كلية للتعسّفات الفردية لملاك الأرض التي كانوا هم جزءاً منها، في حين خلق التحرر ملكية صناعية أساسها العمل والملكية المستقلّة(١٧).

وبتحقيق هذه الانتصارات انحلّ التحالف اللاهوتي الإقطاعي ليفتح الطريق أمام قيام نظام جديد على المستوى السياسي والفكري.

---

(١٥) Saint - simon, par piérre Ansart P: 84.

(١٦) Saint - simon, par piérre Ansart P: 82.

(١٧) Saint - simon, par piérre Ansart P: 89.

المبحث الثاني: تأسيس المنهج الوضعي البديل عن المنهج اللاهوتي

١ ـ الإطار التاريخي لنشأة الوضعية

كل الدلائل كانت تبشّر بقيام نظام فكري جديد، فقد استمرت حماسة معارضة التفكير الديني ليحط رحاله في المذهب الوضعي الذي سيشكّل نظاماً شاملاً يوازي النظام القديم. وظلت الغاية الأولى لهذا المذهب ثابتة لا تلين في تحطيم نفوذ الكنيسة وكل ما يدور في فلكها من معارف ونُظُم. على أن ثمة تحولات قد هيّأت الفكر الغربي ليصبّ أساليب تفكيره في قوالب الوضعية. فكان الغرب منذ عصر النهضة مسرحاً لصراع فكري رهيب تبادلت فيه الاتجاهات المذهبيّة الأدوار، وكانت القضيّة الكبرى هي قضية إيجاد أسلوب حاسم في التفكير يقوم مقام النظام اللاهوتي القديم.

وعندما دخل القرن الثامن عشر كان الفكر الغربي قد قطع أعظم الأشواط في التحرر من الفكر الديني، حتى أطلق على هذا القرن عصر التنوير. ولم يكن يقصد بالتنوير سوى إبعاد الوحي عن التوجيه. وأهم ميزة اختصّ بها عصر التنوير هي الإيمان بقدرة العقل على فهم الكون واستيعابه وإخضاعه لحاجات الإنسان. وعلى غرار النجاح الذي تم تحقيقه في مجال العلوم الطبيعيّة بدأ المفكّرون يتجهون إلى الجانب الاجتماعي والثقافي ويدرسون النُظُم السياسيّة والدينية والأخلاقية ويخضعونها للنقد العنيف من وجهة نظر العقل وحده ويطالبون بضرورة تغيير النُظُم التي تبدو للعقل غير منطقية والتي تتعارض بالتالي مع طبيعة الإنسان وتقف عقبة في سبيل نموه.

وقد كانت حصيلة عصر التنوير من الأفكار ضخمة حيث امتدت حركة النقد والتمرّد على الأوضاع التقليديّة حتى بعد منتصف القرن التاسع عشر[١٨].

لقد اعتبر القرن الثامن عشر عصر هدم للنظام القديم ولذلك نرى الباحثين يؤكّدون على أن أهم ميزة طبعت هذا العصر هي السلب والهدم، فقد ساهمت الأفكار التي ظهرت في هذه الفترة في هدم النظريات التيولوجية من أجل إعادة بنائها بمواد وبطريقة جديدة[١٩]، وهي المهمة التي ستقوم بها الوضعية حيث ستعيد بناء النظام

---

(١٨) مجلة الباحث، السنة الخامسة، العدد الأول ـ ص ٦٦.

(١٩) الايديولوجية وأزمة علم الاجتماع المعاصر، د. نبيل محمد توفيق السيمالوطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع الإسكندرية ـ ص ١١٩ ـ ١٢٢.

الاجتماعي وفق التصور الوضعي. ولقد لخّص بعض الدارسين المميزات التي طبعت هذا العصر في النقط الثلاث الآتية، وهي تعلي من شأن العقل وتحطّ من شأن الدين:

١ ـ نمو شعور العقل وإحساسه بنفسه وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية بعد إزالة كل عبودية للكنيسة.

٢ ـ الشجاعة والجرأة في إخضاع كل حدث تاريخي لامتحان العقل وتكوين كل النُظُم الاجتماعية تكويناً جديداً.

٣ ـ الإيمان بالتعاون والأخوّة الإنسانية على أساس الثقافة العقلية وحدها وليس الدينية[٢٠].

وهكذا مع نهاية القرن الثامن عشر كانت ملامح العلمانية واضحة ومتغلّبة على الاتجاهات الكنيسية وبدأت تبسط سلطانها على المرافق التي تشغلها الكنيسة، وبذلك مهّدت لأكبر ثورة اجتماعية وثقافية في تاريخ الغرب وهي الثورة الفرنسيّة التي شكّلت أعظم سند لقيام المنهج الوضعي المتكامل والذي سيتجسّد في شخصية كونت، وهو الطابع الذي ميَّز القرن التاسع عشر.

كانت الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر سنة ١٧٨٩ بالفعل أعظم سند للوضعية، حيث أن نقّاد كونت يذهبون إلى أن نظريته في علم الاجتماع ليست سوى تعبير عن الايديولوجيا الوضعية المنبثقة من واقع المجتمع الفرنسي بعد الثورة والتي استهدفت الوقوف أمام فلسفات عصر التنوير والفلسفات الثورية[٢١]. وقد عبر كونت نفسه عن ذلك في هذا النص الوجيز: «لولاها لما أمكن أن توجد نظرية التقدّم، ولما أمكن تبعاً لذلك أن يوجد العلم الاجتماعي، ولما أمكن بالتالي أن توجد الفلسفة الوضعية»[٢٢].

لقد خلفت الثورة الفرنسية وراءها أزمة حادة داخل المجتمع الفرنسي، وهذه الأزمة لم تكن على مستوى الاستقرار السياسي والمؤسسات الاجتماعية فحسب، بل

---

(٢٠) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي ـ ص ٣٢٣.
(٢١) الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر، د. نبيل السيمالوطي ـ ص ١٤١.
(٢٢) فلسفة أوجيست كونت، ليفي بريل، ترجمة د. محمود قاسم ود. سيد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٣٧١/ ١٩٥٢ ـ ص ٢.

وذلك هو الأخطر على مستوى التفكير وانعدام وحدة في الأسلوب في معالجة القضايا العلميّة والاجتماعية « حيث كان النزاع لا يزال قائماً خاصة وأن النظام القديم لم يتوارَ نهائياً عن الأنظار كما أن النظام الذي سيحل محلّه لم يتم بعد تنظيمه فطال أمد الكفاح بين التفكير اللاهوتي الميتافزيقي وبين التفكير الوضعي وبين العقيدة المنزّلة التي تضعف والعقيدة القائمة على البرهان والتي ما زالت في طور التكوين »(٢٣).

فمرحلة ما بعد الثورة كانت مرحلة إعادة البناء الاجتماعي على مستوى المؤسسات، وعلى مستوى التفكير. وقد اتّجه المفكّرون إلى إنشاء نُظم جديدة لتنظيم المجتمع. يقول أحد الدارسين: « في أواخر سنة ١٨١٥ وبعد عشرين سنة من الاضطرابات السياسيّة والعسكرية كان على المفكرين الليبراليين أن يجيبوا على مجموعة من الأسئلة الملحّة وإبراز مدلول ثورة ١٧٨٩ وإدراك الضروريات السياسية الجديدة وتحديد أصالة المجتمع الذي كان عليه أن يخلف النظام الإقطاعي. لقد كانوا يؤكدون ضد أتباع الملكية التقليديّة أن العودة إلى النظام السياسي القديم كان متعذر التحقيق وأن أي محاولة لإعادة بنائه من جديد يسجل تراجعاً خطيراً، وكان يليق أن نقتنع إذن أن الثورة قد حطمت القوة الاقطاعية إلى الأبد وثبتت وضعاً جديداً »(٢٤) وهذا النص في الواقع يترجم لأحداث بداية القرن التاسع عشر أي ما بعد سنة ١٨١٥ وأهم ما يميِّز هذه الفترة هو البناء الجذري وإعادة تنظيم المجتمع على كل المستويات. وهذه الخاصية التي امتاز بها القرن التاسع عشر نجد لها إشارات واضحة عند المهتمّين بدراسة الفكر الغربي في تحولاته الكبرى، وقد أكّد ذلك هنري أيكن الذي يقول عن القرن التاسع عشر بأنّه: « عصر الإيديولوجيات والبناء الجذري للعقائد. ولذلك نجد فلاسفة القرن التاسع عشر تجاوزوا حدود أسلافهم الشكّاكين في القرن الثامن عشر الذين شكّوا في وجود علّة أولى للأشياء بل اعتقدوا أن الإله قد مات في عصر العلم، ولم يعد للألوهية أيّة فائدة للناس في عصر العلم والمؤسسات العلمانية والسياسية والاجتماعية. وكان الغرض هو نقد ثوري وعميق للتفكير الديني »(٢٥).

لقد اعتبر هذا القرن عصر البناء العقائدي لأن فلاسفة هذا العصر لم يقتصر

---

(٢٣) فلسفة أوجيست كونت، ليفي بريل - ص ٢٣.

(٢٤) Saint - simon, par piérre Ansart P: 17.

(٢٥) عصر الايديولوجيا، هنري أيكن، ترجمة محيي الدين صبحي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧١ - ص ٢٣.

دورهم على هدم كل ما يتصل بالنظام القديم من أساليب التفكير الدينية بل امتد إلى كل أساليب التفكير التأملية والميتافيزيقية التي سادت الفلسفة الغربية منذ أيام أفلاطون. وبذلك هزّت أساليب الهيكل نفسه الذي كان يتم فيه للفلسفة التقليدية التأمّل والتنبؤ والمحاكمة، فكانت الوضعية تعبيراً عن أزمة العقل الغربي التي هي أعمق من أيّة أزمة حدثت في الحضارة الغربيّة منذ الاصطدام الأول للوثنية مع المسيحية البدائية[٢٦].

٢ ـ تأسيس المنهج الوضعي البديل

يؤكد ليفي بريل وهو من الأتباع المخلصين للمذهب الوضعي أن « كونت كان يمثّل فلسفة القرن التاسع عشر بأسره، فمن بين جميع المذاهب التي نشأت في فرنسا في القرن التاسع عشر كان مذهب كونت هو المذهب الوحيد الذي استطاع أن يتجاوز الحدود وأن يترك أثراً قوياً في المفكرين الأجانب. فامتدت الروح الوضعية إلى إنجلترا والجامعات الألمانية »[٢٧]. وينتهي ليفي بريل إلى أن الروح الوضعيّة قد امتزجت بالتفكير العام في القرن التاسع عشر امتزاجاً شديداً إلى درجة أننا لا نكاد نلحظها تقريباً وقد انعكست هذه الروح في التاريخ والقصّة والشعر، وساهمت هذه الأمور على نشر تلك الروح بعد أن تشعبت[٢٨].

إذا أخذنا بعين الاعتبار التحولات السابقة نجد أن هذا الانتصار الساحق الذي حققته الوضعية لم يكن وليد اللحظة في القرن التاسع عشر بقدر ما كان تتويجاً لجهود النهضة الأوروبيّة وثمرة النضال الذي قاده الأحرار من أجل تقويض التحالف اللاهوتي الإقطاعي. ولذا نجد أن الذين أرّخوا لكونت يرجعون الوضعية إلى هذه المرحلة الحسّاسة من تاريخ النهضة الأوروبيّة.

يقول إيدموند جوبلو: « يمكن أن نقول إن الوضعية هي تيار ضخم من الأفكار التي يعتبر فيها كونت ممثلاً بارزاً أو أصيلاً، ولكنه يتفوّق عليه ويتجاوزه بشكل واسع وهو تيار يتصل منبعه بعصر النهضة، وكان عليه أن يحدث الازدهار الضخم والسريع

---

(٢٦) عصر الايديولوجيا، هنري أيكن، ترجمة محيي الدين صبحي ـ ص ٣٤.
(٢٧) فلسفة أوجيست كونت، ليفي بريل ـ ص ١٨.
(٢٨) فلسفة أوجيست كونت، ليفي بريل ـ ص ٢.

للعلوم المعاصرة[٢٩] وإذا كان الأمر كذلك فما الذي تميّز به القرن التاسع عشر عن القرن السابق؟ الواقع أن التيار الوضعي في القرن التاسع عشر ومع أجست كونت بالذات لم يعد طرفاً في الصراع بين الأطراف التي تشاركه في تسيير قطاعات متعددة من المؤسسات الاجتماعية والتي تعمل على توجيه أساليب التفكير كما كان الأمر من قبل، فالذي يميّز هذه المرحلة عن سابقاتها أنها أصبحت نظاماً عاماً للتصوّرات تهدف إلى دراسة كل الظواهر الإنسانية دراسة علمية. وهي تسعى إلى إيجاد انسجام داخلي وتصور وضعي موحد للعالم يقوم على معطيات التجربة وحدها مع إقصاء كامل لكل العناصر الميتافيزيقية والتأملية واللاهوتية في التفكير. ويهدف هذا التفكير العلمي إلى اكتشاف القوانين التي تقوم عليها المجتمعات الإنسانية في نشأتها وتطورها[٣٠].

وهنا أعرض لأهم الرواد الوضعيين الذين أسّسوا الفلسفة الوضعية وخاصة الرواد الثلاثة الأوائل: سان سيمون، وأجست كونت، ودوركايـم.

(أ) سان سيمون: (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥)

إن الوضعية بهذا المعنى المحدد تجد بذورها عند سان سيمون، وربما أمكن القول بأن الفكر الوضعي مع سان سيمون كان على درجة من الوضوح بحيث لا نجد اختلافاً في التحليل وأسلوب التفكير بينه وبين كونت، وإن كان هذا الأخير قد وسع دائرة الوضعية وجعل منها نظرية متكاملة ذات بعد فلسفي تستوعب كل التراث الإنساني في ماضيه وحاضره، وجعل منها منطلقاً في التحليل يمتد إلى كل أطراف العلوم الطبيعية منها والاجتماعية والإنسانية. وتكمن العقدة التي وجهت الوضعية في هذه المعادلة البسيطة: أن التفكير الديني ساد في المجتمعات ما قبل العلميّة، أما وقد بلغ المجتمع مرحلة الوضعية فلا مبرر للاحتفاظ بالتجريدات والبراهين الميتافـزيقية. وقد عبّر سان سيمون عن هذه الفكرة بوضوح تام فهو يقول: إن القدرة العلمية الوضعية هي نفس ما يجب أن يحل محل السلطة الروحية، ففي العصر الذي كانت فيه كل معارفنا الشخصيّة حدسية وميتافيزيقية بصفة أساسية كان من الطبيعي أن

(٢٩) Edmond Goglot: La theorie du savoir dans la philosophie d'auguste Comte, P: XIX.

(٣٠) في هذا الصدد يراجع كتاب: أوجست كونت، مصطفى الخشاب، ط ١، مطبعة لجنة البيان العربي - ص ٢٩. وكذلك تاريخ النظرية في علم الاجتماع واتجاهاتها المعاصرة، د. محمد عاطف غيث، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ - ص ٢٣.

تكون إدارة المجتمع فيما يخص شؤونه الروحيّة في يد السلطة اللاهوتية ما دام اللاهوتيون آنذاك هم الميتافيزيقيين الموسوعيين الوحيدين. وبالمقابل عندما تصبح كل أجزاء معارفنا قائمة على أساس الملاحظة فإن إدارة الشؤون الروحيّة يجب أن تستند إلى القدرة العلمية باعتبارها طبعاً متفوقة على اللاهوتية والميتافيزيقية(٣١). فالتحوّل من التفكير اللاهوتي إلى التفكير العلمي الوضعي حسب سان سيمون هو أمر واقعي يتفق مع السير العام لتقدّم العقل الإنساني. ولكن سان سيمون لا يقف عند هذا الحد في تبرير قيام التفكير الوضعي بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فهذا التحول ليس ظاهرة تاريخية فحسب يعبر عن المراحل التي قطعها العقل الإنساني، بل «إن الثورة العقليّة تعتبر تحولاً يستجيب للثورة المعاصرة»(٣٢) فهي ضرورة من ضروريات هذا العصر. وقد وضع سان سيمون بذرة المذهب الاجتماعي كما بلوره كونت، فعلم الإنسان حسب كونت سيكون موضوعه الأساسي هو إعادة النظر في التاريخ من الوجهة الوضعيّة... والنظر في التنظيم الاجتماعي من وجهة عملية هو قبل كل شيء فهمه في سيرورته وإدراج كل عنصر من عناصره في التتابع الزمني(٣٣). وعلى هذا الأساس فإن وظيفة علم الإنسان ستكون متعارضة تماماً مع الوظائف القديمة التي تؤديها المعرفة اللاهوتية أو الفلسفية. فهذا العلم لن يكون أبداً من وظيفته اضطهاد الفكر وإبعاده عن المشاكل الواقعية(٣٤).

(ب) أوجيست كونت: (١٧٩٨ - ١٨٥٧)

إن نقطة الانطلاق في التفكير الاجتماعي عند كونت تكمن في العقدة نفسها التي وجهت المنهج الوضعي عند سابقيه، تلك العقدة التي تكمن في ضرورة تنحية التفكير الديني الذي ما زال يزاحم التفكير العلمي الممتد إلى كل المجالات الطبيعيّة والإنسانية. لقد رأى كونت أن تزامن هذين النظامين هو أساس كل اضطراب، وليست حالة الفوضى الاجتماعية سوى انعكاس لهذا النظام، وبتعبير ليفي بريل «يرجع السبب في كل اضطراب في نظر كونت إلى الاضطراب العقلي. أما الاضطرابات الأخرى فليست إلاّ أعراضاً، ذلك أنه لم تعد العقول تعترف بوجود

(٣١) Saint - Simon P: 22.
(٣٢) Saint - Simon P: 25.
(٣٣) Saint - simon P: 25.
(٣٤) Saint - simon P: 22.

نظام عام وقد عدّ الفرد نفسه حكماً في كل شيء في الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين وهو يزعم أنه لا يخضع إلّا لنفسه. وهذا التمزق في العقول هو الذي يطلق عليه كونت اسم « حالة الفوضى العقلية »[٣٥]. إن حالة الفوضى العقليّة هذه كانت نتيجة طبيعية للتحوّل الثقافي المعاش. فقد كان الدين يقدّم تصوراً شاملاً تتوحّد تحته كل العقول، ومع انهيار النظام الديني تلاشت تلك الوحدة النفسية والعقلية ولم يعد يوجد مقياس موحّد يشكّل مجموعة قواعد عامة يخضع لها الناس في طريقة تفكيرهم وتحديد أخلاقياتهم. ومع انعدام هذه الوحدة، فتح الباب على مصراعيه أمام المذاهب الفلسفيّة وطغت النزعات الذاتية التي تشبعت بالروح الميتافـزيقية إلى جانب امتداد التفكير الديني ولهذا اعتقد كونت بأن مهمته ستكون مضاعفة، فمن جهة عليه أن يحارب النظام اللاهوتي والميتافيزيقي معاً، ومن جهة أخرى عليه أن يضع البديل الوضعي « العلمي »، فنشأت عنده قناعة بأن مهمته مهمة إصلاحية أساسها إزالة هذا الاضطراب وإعادة بناء نظام عام للتفكير.

ولتحقيق هذه الأمر طرح ثلاثة فروض أو حلول:

الأول: التوفيق بين النظامين: اللاهوتي من جهة والوضعي من جهة ثانية.

الثاني: تعميم النظام اللاهوتي.

الثالث: تعميم النظام الوضعي.

الحل الأول: التوفيق بين النظامين: ليس هذا الحل ممكناً في نظر كونت لأنه يجمع بين نمطين متعارضين: النمط الديني والنمط الوضعي، فالأفكار اللاهوتيّة والميتافيزيقية التي كوّنها العقل لنفسه عن الكون أدّت وظيفتها طوال القرون الماضية قبل الوضعية، ومع ميلاد العلم الوضعي لم يعد من الممكن تعايش هذين المنهجين المتقابلين، وكان من الضروري أن يفضي ميلاد هذا العلم إلى انهيار النظام القديم ليحل محلّه. « ويبيّن لنا تاريخ العقائد الدينية والميتافيزيقية من جهة، وتاريخ المعرفة الوضعيّة من جهة أخرى أن التوفيق بينهما لا يمكن أن يستمر على الدوام. لقد اتجه الإنسان إلى الخيال يتطلّب إليه معرفة الظواهر الحقيقيّة معرفة مباشرة ومطلقة، ولكن كلما تقدّم الإنسان في الدراسة الوضعيّة للظواهر ترك بالتدريج التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية، وستصبح الفلسفة وضعية بالضرورة متى أصبح العلم بأسره وضعياً

(٣٥) فلسفة أوجيست كونت، ليفي بريل - ص ٢٤.

لأنه ليس من الممكن أن نتخذ سوى وجهة نظر واحدة في دراسة الأشياء »[٣٦].

الحل الثاني: تعميم النظام اللاهوتي: كما رفض كونت الافتراض الأول يرفض الثاني من باب أولى، فالعقل الإنساني قطع شوطاً حاسماً في مسيرته العلميّة وحقّق انتصاراً ساحقاً على التفكير اللاهوتي الخرافي الذي أصبح متجاوزاً، ولذلك لا بدّ وأن يُطْرَحَ هذا الحل جانباً لأن قبوله يعني الرجوع بالعقل الإنساني إلى الوراء « فإذا أردنا إخضاع العقول من جديد للسلطة الروحيّة التي كانوا يتقبّلونها طوعاً في العصور الوسطى فإنه ينبغي كذلك أن نعيد تركيب مجموعة الظروف التي كانوا يحيونها حينذاك »[٣٧].

وهذا المنطلق الفكري الذي يصدر عنه كونت هو جوهر فلسفته، فهو يعتقد كما بينَّ في قانونه الخاص بالمراحل الثلاث[٣٨] أن التفكير اللاهوتي هو مرحلة تاريخية في تاريخ تطوّر العقل الإنساني وضرورية في الوقت نفسه، فلا يمكن أن نصل إلى المرحلة الوضعيّة إلاّ إذا تجاوزنا المرحلة اللاهوتيّة. ولذلك نجد أن كونت يستخدم اسم اللاهوتب والميتافيزيقا بمعنى خاص، فهو يطلق هذا اللفظ على طريقة عامة في فهم مجموعة من الظواهر بالرجوع إلى إرادة الإله وعن طريق الأسباب الخارقة للعادة فكلمة لاهوتي معناها في نظره « خرافي » أو « أسطوري »[٣٩].

الحل الثالث: تعميم النظام الوضعي: ان التحليل السابق ينتهي إلى تلك النتيجة المنطقية وهي تعميم المنهج الوضعي الذي يسقط من حسابه كل الاعتبارات اللاهوتية والميتافيزيقية ويبقي على المذهب الوضعي وحده، وليس هناك ـ حسب كونت ـ ما يحول دون تطبيق هذا الحلّ إذ من الممكن دون ريب الاستيلاء على المواقع الأخيرة التي يحتلّها التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي. وفي هذه الحال يمكن وضع أسس فلسفية جديدة وحل مشكلة الاتساق المنطقي التام[٤٠]. وهذا الحل هو مطلب العصر الذي لا محيد عنه حسب كونت « فما دامت هذه الفترة قد تميزت بتعميم التفكير

(٣٦) فلسفة أوجيست كونت، ليفي بريل ـ ص ٣٠.
(٣٧) فلسفة أوجيست كونت ـ ص ٣٢.
(٣٨) هذه المراحل على التوالي هي: المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة الوضعية أو العلمية.
(٣٩) فلسفة أوجيست كونت ـ ص ٣٦.
(٤٠) فلسفة أوجيست كونت ـ ليفي بريل ـ ص ٣٣.

العلمي والنشاط الصناعي، فإن الوسيلة الوحيدة لوضع نهاية للأزمة هو التعجيل بالتحوّل بخلق نسق الأفكار العلمية التي ستتصدر النظام الاجتماعي كما تصدر نسق الأفكار اللاهوتية النظام الاجتماعي القديم(٤١).

ويبقى بعد ذلك ثمة صعوبات أمام النظام الجديد: مدّ الروح الوضعية إلى كل مجالات التفكير: الطبيعيّة والإنسانية، وليست هذه الصعوبات من النوع الذي يصعب التغلّب عليه في نظر الوضعية، فقد خضعت العلوم الطبيعيّة للنظام الوضعي وحقّقت في ذلك نجاحاً باهراً بعد أن أخرجها من أسر التأمّلات اللاهوتية والأوهام الميتافيزيقية، وتبقى الخطوة الأخيرة أن يُمد هذا النظام ليعمّ مجال الإنسانيّات وتلك هي مهمة كونت: تحرير الدين والأخلاق والاجتماع... لتصبح في أول مرة في تاريخها علوماً يقينيّة تخضع للملاحظة والتجربة وكشف القوانين التي تخضع لها في صيرورتها وتطورها تماماً. كما تم الكشف عن القوانين التي تخضع لها العلوم الطبيعيّة، وبذلك سيتحقّق الانسجام العقلي بعد أن يصبح التفكير الإنساني موحداً لا يقتصر على جانب دون آخر.

(ج) إميل دوركايم: (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)

لن نجد صعوبة في العثور على المؤشرات التي تكشف عن الدوافع التي وجّهت جهود دوركايم في تحديد القوانين المنهجيّة التي سيسير عليها نظام التفكير العلمي، فقد كان مخلصاً لأستاذه كونت ولكنه كان أكثر منه تطرّفاً في وضعيته، فقد أراد أن يذهب بالمنهج الوضعي إلى أقصى حدوده، ويقصي عنه كل تصور ميتافيزيقي أو استبطاني. ولذلك سنجد أن طبيعة المشاكل التي سوف يعالجها دوركايم وإن كانت تصب في الاتجاه الوضعي، إلاّ أن لها خصوصيات جديدة وتعالج مشكلات من نوع جديد.

لقد كانت جهود كونت موجّهة إلى الطرد النهائي للتفكير الديني وقد اعتقد أنّه أفلح في ذلك حينما أخضع آخر قطاع من قطاعات المعرفة كان لا يزال يخضع للتفكير الميتافيزيقي وهو مجال الإنسانيات للفلسفة الوضعية.

---

(٤١) - Les étapes de la pensée sociologique Raymond Aron P: 85 édition Gallimard - 1967.

أما دوركايم فإن عمله سينطلق من حيث انتهى أستاذه، فهو دخل في صراع حاد مع النظام الديني ولكنه كان صراعاً عملياً أكثر منه نظرياً وركّز على ترجمة المبادىء النظرية الوضعية إلى خطة عملية أو مشروع تربوي شامل ينتهي به إلى علمنة المجتمع فرداً وجماعة وفكراً وسلوكاً. وهو يحتمي في كل ذلك « بالعلمية » والتطبيق الصارم للقوانين الاجتماعية التي لا تقبل النقض. فما كان يقرّره دوركايم ليس مجرد إحساسات أو خواطر، وإنما هي إثباتات علمية لها من اليقين بقدر ما للعلوم الطبيعيّة وهي حجة طالما تلبس بها دوركايم لتمرير نتائج بحوثه وجعلها تجد سبيلها إلى عقول المواطنين دون مقاومة. ونظراً لهذاالدور الخطير الذي قام به دوركايم في تثبيت النظام الوضعي، نجد المؤرخين لعلم الاجتماع يقرّرون « أن عمل دوركايم يعتبر في الحقيقة أكبر مجهود مذهبي عمل على تحرير علم الاجتماع من اللاهوت والفلسفة والسياسة وإنه أراد في نهاية الأمر أن يقلب الأدوار وتجد في علم الاجتماع التفسير الوحيد لعلم اللاهوت والفلسفة »(٤٢).

وقد استطاع دوركايم أن يقلب الأدوار فعلاً فقد أصبح علم الاجتماع معه يقوم بدور التوجيه العلماني لكل المؤسسات التي كانت خاضعة للتوجيه الديني.

لقد كانت أكبر قضية شغلت تفكير دوركايم واستأثرت به في عديد من مؤلفاته هي قضية الأخلاق والتربية وإخضاعها للدراسة الواقعية بعيداً عن تأمّلات الفلاسفة والمناهج الاستبطانية، وكان القصد إثبات أن نفس القضايا التي تخضع للتفكير الفلسفي الميتافـزيقي العقيم يمكن إخضاعها للدراسة الواقعية (العلمانية). وقد كان هذا المنعرج الذي اتجه فيه التفكير الوضعي واضحاً عند مؤرخي الفلسفة الغربية، وقد أكّد ذلك إميل بريهيي إذ يقول: « لقد اتجه علم الاجتماع مع دوركايم إلى طرح مشكلات من أصل فلسفي ومعالجتها، والذي يهمّنا أكثر هو هذا التحويل للمشكلات الفلسفيّة إلى مشكلات سوسيولوجية. ان دوركايم كان حسّاساً تجاه تلك البلبلة التي أثيرت حول الأفكار الأخلاقية والأزمة التي نعاني منها ولربما كان البحث عن علاج لهذه الوضعية هو الدافع المهيمن على كل نشاطاته »(٤٣).

---

(٤٢) Histoire de la socilogie - Gaston Bouthoul - presses universitaires de france - PARIS 1961. P: 97.

(٤٣) Histoire de la philosophie, Tome II, 4eme partie, P: 1130 Emille Bréhier, presses universitaires de france, Paris 1944.

لقد كانت مهمة كونت أن يعلمن الأفكار ويهيء الأذهان لتقبّل الفكر الوضعي، معلناً أن العلم يثبت أن تطوّر العقل الإنساني يقف حتماً وبالضرورة عند الوضعية، أما دوركايم فقد كانت مهمّته أن يخلق الجهاز التنفيذي نفسه الذي يقوم على ترجمة أفكار أستاذه ليراها واقعاً في حياة الناس وتحت الشعار نفسه: الدراسة العلمية للظواهر الخلقية والإنسانية.

لقد لقي دوركايم مقاومة من قبل المؤمنين بالمسيحية، ولكنه ظل مخلصاً لمذهبه حتى وفاته وهو يؤكّد أن هذه المقاومة عابرة وسوف يتجاوزها الزمن، « فليس هناك علم إلّا وواجه مقاومة من هذا النوع في مراحله الأولى، فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية... وكانت هذه المقاومة لا تقل عنفاً عن المقاومة التي يلاقيها علم الاجتماع في وقتنا الحاضر، وذلك لأن الظواهر الطبيعية كانت هي الأخرى ذات طابع ديني أو خلقي. أما وقد تحرّرت العلوم من سيطرة تلك الفكرة الشائعة، فإنه يحق لنا الاعتقاد بأنها سوف تختفي في نهاية الأمر من علم الاجتماع أي من آخر معاقلها وبذلك تدع السبيل حراً أمام العلماء»[٤٤].

كان دوركايم مؤمناً إيماناً عميقاً بضرورة الذهاب بالوضعية إلى أقصى حدودها وهو في كل ذلك يتلبس بلباس الحتميّة العلمية وقد تحوّل العلم معه إلى إيديولوجيا عقائدية يستعملها في وجه خصومه التقليديين. وأحسن ما يعبر عن فكره العلماني المناهض للتفكير الديني هذا النص الوجيز: « إن العلم هو الذي أعدّ المفاهيم الأساسيّة التي تهيمن على تفكيرنا... وقبل أن تتكوّن العلوم كان الدين يقوم بالمهمة نفسها لأن كل ميثولوجيا تشتمل على تصور مهيأ مبدئياً للإنسان والكون وقد كان العلم وريثاً للدين »[٤٥].

---

(٤٤) قواعد المنهج في علم الاجتماع، اميل دوركايم، ترجمة د. محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ - ص ٧٤ الطبعة الثانية.

(٤٥) Education et sociologie: Émille Durkheim P: 56 - édition 4 - 1980 - presses universitaires de france.

المبحث الثالث:

الأسس المنهجية للوضعية ونتائجها على العلوم الإنسانية

١ - الأسس المنهجية للوضعية

يهتم هذا المبحث بالأسس المنهجية التي انطلقت منها الوضعية واعتبرتها مسلمات لا تقبل النقاش، وجعلت من هذه الأسس مقياساً لكل تفكير علمي. وإذا أردنا أن نبحث في الفلسفة الوضعية عن مقولة تلخص لنا جوهر الفكرة الوضعية التي قامت عليها، فسنجد بذرتها عند سان سيمون حيث يقول: « إن أكبر وأشرف وسيلة لدفع العلم نحو التقدّم هو جعل العالم في إطار التجربة، ولا نقصد العالم الكبير وإنما هذا العالم الصغير يعني الإنسان الذي نستطيع إخضاعه للتجربة »(٤٦).

وهذه الفكرة التي عبّر عنها سان سيمون في فجر النزعة الوضعيّة هي التي أثمرت مع جهود روّادها. لقد قامت الوضعية أصلاً لمقاومة كل تفكير يخرج عن دائرة الحسّ سواء أكان تفكيراً دينياً أو ميتافـزيقياً أو عقلياً، فهي لا ترى المنطلق السليم سوى في المعرفة الواقعية المنتزعة من الحسّ. ومصطلح الوضعية نفسه الذي أطلقه كونت يدل على أن « كونت كان يرغب في إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري وأن يقف عند هذه الحاجات فقط. إنه لا يسمح كوسائل لهذا الإشباع إلّا بالمعارف الواقعيّة أي المتصلة بالوقائع الحقيقيّة، ويجب أن تتلاءم هذه المعارف مع حاجاتنا الواقعية، فالمنفعة والواقع هما اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى وضعي »(٤٧).

فالواقعية هي السمة التي تميزت بها الوضعية واستعملتها كسلاح ايديولوجي ضد الفكر غير الواقعي أو الميتافيزيقي، ولذلك نجد أن الوضعية كانت تهدف أول ما تهدف إليه إلى التخلّي عن الأسباب المطلقة أو المبادىء الأولى التي تقوم عليها الفلسفة الميتافيزيقية، ولعل هذا هو السبب الذي جعل عـالِم الاجتماع الفـرنسي جورج جورفتـش - بالرغم من عدم رضاه عن الأخطاء المنهجية التي وقع فيها كونت - يعترف له بميزة تحرير علم الاجتماع من النزعات الفرديّة والشخصية «فقد سعى كونت إلى تحديد مكانة واضحة لعلم الاجتماع بين بقية العلوم الاجتماعية الأخرى وانتقد بتفوق

---

(٤٦) Saint - simon, par piérre Ansart - P: 73.

(٤٧) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، اميل بوترو، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني - ص ٤١.

المذهب الفردي والمذهب الاسمي الاجتماعيين اللذين لم يستطيعا بعد كونت البقاء إلّا في المواقع الدفاعية. وحاول إغناء علم الاجتماع عن طريق مساهمة المؤرخين والانتوغرافيين »(٤٨).

إن إعطاء مكان متميز عن كل التصورات الفلسفيّة وإغناء علم الاجتماع بالشواهد التاريخية والواقعية لا شك أن فيه من التدعيم ما يبرهن على إمكانية قيام هذا الفرع من الدراسات كعلم يتمتع بكل مقومات العلمية. ولكن الاتجاه الوضعي يتجاوز الصواب حينما يجعل الواقع وحده مصدراً من مصادر المعرفة الاجتماعية، فهو يعتقد أن كل معرفة اجتماعية لا تكون مؤسسة على هذا الواقع تبقى قاصرة على إدراك الحقيقة الاجتماعية.

ولمزيدٍ من التوضيح، يمكن أن نقدم عرضاً موجزاً للأُسس المنهجية التي تقوم عليها الوضعية في النقط الآتية:

(أ) اعتبار الإحساس وحده مصدراً للمعرفة الاجتماعية

لقد عبّر دوركايم على هذا الأساس حين قال: « إن العالم لا يستطيع أن ينهج منهجاً آخر غير اعتبار الإحساس نقطة بدء لدراسته... ولن يستطيع أن يتحرّر من الأفكار الشائعة ومن الألفاظ التي تعبّر عن هذه المعاني إلّا إذا جعل الإحساس هو المادة الأوليّة التي لا بدّ منها في نشأة كل معنى كلّي »(٤٩). ونقول من جهتنا بأنه ليس عيباً أن يقوم المنهج العلمي على الإحساس، فتلك دعامة العلم الأساسيّة ولكن العيب أن تنفي الوضعية كل مصدر معرفي خارج هذا الإطار، فالأساس الوحيد الذي تعتبره الوضعيّة هو « تقدير الطبيعة وتقييمها وحدها كمصدر للمعرفة، والطبيعة أو الواقع أو الحس، كلها تدل على معنى واحد في نظر الوضعيين، وتقدير هذه الفلسفة الطبيعية لا كمصدر مستقل للمعرفة فحسب، بل كمصدر فريد للمعرفة اليقينية... وكل ما يأتي من وراء الطبيعة خداع للحقيقة وليس حقيقة »(٥٠).

---

(٤٨) Traité de sociologie Tome I - P: 47 - presses universitaires de France - Paris 1976 - Georgrges Gurvtch.

(٤٩) قواعد المنهج في علم الاجتماع - ص ٨٧.

(٥٠) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - ص ٣٤٣.

(ب) اعتبار النموذج الطبيعي سلطة مرجعيّة للعلوم الإنسانية

إن نموذج العلوم الطبيعيّة أو الفيزيائية يتردد كثيراً في عبارات دوركايم وليفي بريل... وقد حاولا استخدام مناهج العلوم الطبيعيّة القائمة على الملاحظة والتجربة، وذلك لتأكيد وحدة العلم عبر تأكيد وحدة المنهج التجريبي على أجزاء الكون في جانبيه المادي والمعنوي.

إن كونت لم يمل من تكرار قوله: « اننا ما دمنا نفكر بشكل وضعي في مادة علم الفلك أو الفيزياء، لم يعد بإمكاننا أن نفكّر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدين. فالمنهج الوضعي الذي نجح في العلوم الطبيعية غير العضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير »[٥١].

فالوضعية تقوم في أساسها على تأكيدها وحدة المنهج في التفكير بغضّ النظر عن الموضوع المدروس، وهي حينما تفعل ذلك تعتقد أنها تسدّ الطريق أمام ذلك الانفصام الذي كان يعاني منه جيل ما قبل الوضعية حينما كان يستخدم المنهج الوضعي في معالجة العلوم الطبيعية والمنهج اللاهوتي في العلوم الإنسانية.

على أن ثمة أهداف أخرى ترمي إليها الوضعية باتخاذها العلوم الطبيعية نموذجاً للعلوم الإنسانية، وهي تحقيق نفس القدر من الموضوعية والعلمية في هذه العلوم. تقول مادلين جرافتس تعقيباً على مسلك الوضعية هذا: « إن مطالبة الوضعيين بالنظام الأساسي للعلم في العلوم الاجتماعية معناه أن نفرض عليها أن تكون موضوعية على نمط العلوم الطبيعية نفسه، فقد أجهد أوجيست كونت والوضعيُّون أنفسهم للمماثلة بين المجتمع والطبيعة، وذلك يلزمنا بالتعرّف على المجتمع باعتباره خاضعاً للقوانين ويلزم علماء الاجتماع أن يكشفوا عن طريق ملاحظة حرّة دون استحسان أو استهجان للظواهر السياسيّة، وأن يروا فيها بصفة أساسيّة، كما هو في العلوم الأخرى، مجرد موضوع قابل للملاحظة »[٥٢].

فالدافع إلى تمثّل نموذج العلوم الطبيعيّة هو تحقيق درجة كافية من العلمية والابتعاد عن الأحكام القيمية التي تخضع لها، فالحقيقة العلمية ثابتة في ذاتها لا تؤثر

---

(٥١) Les étapes de la pensée sociologique, R. Aron, P: 86 - 87.

(٥٢) Méthodes des sciences sociales, Madeleine Grawitz, 3ème édition, DALLOZ, Paris, 1976, P: 310.

فيها الأحكام القيمية بالاستحسان أو الاستهجان.

ان هذا الاتجاه الذي سلكته الوضعيّة سيجد معارضة من قبل علماء آخرين أمثال ديلثي وغيره، ولكن علماء الاجتماع أنفسهم يعترفون بأن « معظم المنظرين من علماء الاجتماع يرون في علم الفيزياء بصورة مباشرة أو غير مباشرة النموذج الذي يجب أن يحذو علم الاجتماع حذوه ويتطلّعون إلى جعله علماً تجريبياً تصاغ له القوانين. . . وتؤدي إلى تنبؤات دقيقة وصادقة. . . وهذا بدوره سيؤدي إلى التوصّل إلى نظريات مثل نظرية الميكانيكا الفلكيّة »(٥٣).

(ج) إخضاع الظواهر الاجتماعية للتجريب

بالطبع من مستلزمات النموذج الطبيعي إخضاع الظواهر الاجتماعية للتجريب، فتلك إحدى الخصائص الأساسيّة فيه، وهذه النزعة أصبحت منتشرة ولها ممثّلون في مختلف المدارس وقد اصطلح على تسميتها « بالتجريبيّة العلمية ». وتندرج تحت هذه النزعة جماعات وأشخاص تنتمي إلى مذاهب كثيرة أهمّها الوضعية المحدثة والنقدية والتجريبيّة والوضعية التجريبية المنطقية والإجرائية والسلوكية. وهي لا تختلف فيما بينها إلّا في درجات التوكيد على جانب دون جانب(٥٤).

والهدف من هذه النزعة التجريبية واحد: تحقيق العلمية في العلوم الإنسانية لذا نجد جورج جيرفتش « يعيب على جيل الروّاد » تأثّرهم بالنزعات الفلسفية في نظرياتهم التي ظلت خاضعة لافتراضات مسبقة، في حين أن علم الاجتماع كعلم ليس في حاجة إلى مواقف فلسفيّة خاصة. وهذا الحاجز لا يمكن تجاوزه إلّا إذا التجأ علماء الاجتماع وبدون تنازل إلى تجريبية راديكالية »(٥٥).

إن مفهوم التجريبية في العلوم الإنسانية لا يمضي دون أن يثير بعض التساؤلات حول طبيعة هذه التجربة. وقد حدد لازارسفيلد ـ من أنصار المذهب التجريبي ـ

---

(٥٣) مقال بعنوان: حول مستقبل نظرية علم الاجتماع، تيودورابيل، مجلة الثقافة العالمية، العدد الخامس، السنة الأولى، المجلد الأول، سنة ١٩٨٢ ـ ص ٢٢.

(٥٤) الموضوعية في العلوم الإنسانية عرض نقدي لمناهج البحث، د. صلاح قنصوه، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ـ ص ١٠٩.

(٥٥) Gurvitch: par Georges Balandier presses universitaires de france collection: SUP philosophe Paris 1972 P: 23.

معالم التحوّل من مرحلة الفلسفة الاجتماعية إلى مرحلة علم الاجتماع في الخطوات الآتية:

١ ـ تحوّل الاهتمام من دراسة تاريخ النُّظم والأفكار إلى التركيز على دراسة السلوك الواقعي للناس.

٢ ـ تفضيل دراسة الأوضاع والمشكلات الاجتماعية التي تكرّر نفسها على دراسة الأوضاع والمشكلات التي لا تحدث إلاّ مرة واحدة.

٣ ـ الميل إلى دراسة قطاع واحد من قطاعات الحياة الاجتماعية وربطه بغيره من القطاعات في المجتمع.

٤ ـ تركيز الاهتمام في دراسة الظواهر الاجتماعية المعاصرة بدلاً من التركيز على دراسة الظواهر الاجتماعية التاريخية[٥٦].

فالمنهج التجريبي يهدف بالدرجة الأولى إلى إقصاء التجريدات والتأملات، فهو يستعيض عن الخيال بالملاحظة والتسجيل الدقيق للوقائع. فالمقصود بالتجربة هنا ليس التجربة المعملية وإنما التجربة الاجتماعية التي تقوم على مقارنة الظواهر في حالة تشابهها واختلافها ودراسة العادات والتقاليد ومقارنة اللغات والوقوف على الوثائق والسجلات التاريخية ودراسة التشريعات والنظم السياسية والاقتصادية... وغير ذلك من المصادر التي تقدم معلومات غنية تساعد على الكشف العلمي[٥٧].

ولا شك إطلاقاً أن هذا المنهج سيؤدي إلى الكشف عن الكثير من الحقائق، ولكن التجربة الوضعية هي شيء آخر غير هذا تماماً، فهي لا تلجأ إلى التجربة لأنها أداة معرفية صالحة ولكنها تفعل ذلك لسد الطريق أمام التفكير الديني. فالمعرفة الاجتماعية الصحيحة هي التي تستند على الملاحظة والمشاهدة الواقعية للظواهر الاجتماعية. ومن العبث اعتبار الوحي مصدراً لهذه المعرفة في تجريبية الوضعية.

يقول هنري أيكن في تأكيد هذه الحقيقة «إن تجريبية كونت وضعية» وهو

---

(٥٦) المنهج في علم الاجتماع، الجزء الثاني، نظرية التكامل المنهجي في علم الاجتماع، د. محمد عارف، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٢ ـ ص ٩.

(٥٧) ينظر د. مصطفى الخشاب علم الاجتماع ومدارسه الكتاب الأول تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٢٩ ـ ص ٢٣٥.

يستعملها بوضوح وصرامة كأداة إيديولوجية لتهديم أغاليط التفكير غير العلمي بأجمعها. كان يهدف كفيلسوف إلى غرس عقلية لا تفكر باصطلاحات غير علمية وترفض قضايا اللاهوت التقليدي والميتافـزيقي بكل بساطة على أساس أنها غير علمية(٥٨).

تلك هي حقيقة التجربة في النزعة الوضعية فهي ليست أداة معرفية بقدر ما هي أداة إيديولوجية، وستتبلور مع دوركايم بشكل سافر في مقاومة التفكير الديني.

(د) شيئية الظواهر الاجتماعية

لقد جسّد دوركايم مفاهيم الوضعية وعمل على صياغتها في قوالب علمية وقواعد منهجية تكون مقياساً لكل معرفة اجتماعية صحيحة وتتلخص جهود دوركايم في كتابه « قواعد المنهج في علم الاجتماع » الذي نشره سنة ١٨٩٥، والكتاب صورة صادقة وشاملة لأفكار المدرسة الوضعية التي تقوم على أساس اعتبار علم الاجتماع علماً وضعياً على غرار نموذج العلوم الطبيعيّة. وتتلخّص الأسس المنهجية التي تقوم عليها الدراسة الاجتماعية عنده في المسلمات الآتية:

١ ـ إن هناك وحدة في الطبيعة.

٢ ـ إن الظواهر الاجتماعية جزء من العالم الموضوعي أو هي واقعية.

٣ ـ إن هذه الظواهر تخضع لقوانين ومبادىء خاصة هي قوانين طبيعية ومن ثم فهي تخضع للبحث العلمي الذي يجب بـدوره أن يسترشـد بمجموعـة قواعـد متعددة(٥٩) وهي مجموعة الأسس التي تقوم عليها المدرسة الوضعية التي سبق الحديث عنها، ولكنها مع دوركايم ستأخذ مساراً ذا مسحة علمية وتحليلاً أعمق وأثبت.

يعتبر دوركايم الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء خارجة عن ذواتنا وهو يقول: « إن الظواهر الاجتماعية « أشياء » ويجب أن تدرس على أنها أشياء. وإذا أردنا البرهنة

---

(٥٨) عصر الإيديولوجية، هنري أيكن ـ ص ١٤٣.
(٥٩) تاريخ علم الاجتماع الرواد والاتجاهات المعاصرة، د. محمد علي محمد، دار المعارف الجامعية ١٩٨٦ ـ ص ١٨٨.

على صدق هذه القضية فلسنا في حاجة إلى دراسة طبيعة هذه الظواهر دراسة فلسفيّة[٦٠]. ولكن شيئية الظواهر الاجتماعية أثارت الكثير من الردود ضد دوركايم. فالظواهر الاجتماعية ليست أشياء جامدة بقدر ما هي أفعال صادرة عن إرادة حرة واعية ـ فردية كانت أو اجتماعية ـ مما جعل دوركايم يوضح في إسهاب معنى « الشيئية »: إننا لا نقول في الواقع بأن الظواهر الاجتماعية أشياء مادية ولكننا نقول إنها جديرة بأن توصف بأنها كالظواهر الطبيعيّة تماماً. . . ومعنى أن نعتبر الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء هو دراستها بنفس الطريقة التي تدرس بها الظواهر الطبيعية. أن نتحرر من كل فكرة سابقة حول هذه الظواهر وأن تأتي معرفتنا بها من الخارج عن طريق الملاحظة والمشاهدة وليس من الداخل عن طريق التأمّل والاستبطان. وليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الظواهر على أنها أشياء هو أننا ندخل هذه الظواهر في طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية، بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكاً عقلياً خاصاً أي أن نأخذ في دراستها. وقد تمسكنا بهذا المبدأ الآتي وهو إننا نجهل كل شيء عن حقيقتها، وإننا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية وعن الأسباب المجهولة التي تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخلية مهما بلغت هذه الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقّة[٦١]. « إن التحرر من كل فكرة سابقة » تلك هي المقولة التي تلخّص الموقف الايديولوجي أو الدعائي للوضعية. والمقولة ليست خاطئة في أساسها فهي واحدة من مقومات الأسلوب العلمي، ولكنها مع الوضعية تفقد دلالتها المعرفيّة لتأخذ دلالة عقائدية، فمعنى أن نتحرّر من كل فكرة سابقة وأن نعتبر الظواهر الاجتماعية أشياء وندرسها كأشياء، معناه أن نسد الطريق أمام كل تفكير ديني في فهم الظواهر الاجتماعية وإقصاء كل معرفة اجتماعية لا تقوم على الحس وحده. واعتبار كل تفكير ديني بما في ذلك الوحي نفسه تفكيراً داخلياً استبطانياً ليس إلاّ ضرباً من الخيال وخارجاً عن دائرة العلم. فوظيفة هذه المقولة وظيفة عقائدية توظف المفاهيم العلمية لعلمنة أساليب التفكير وإعادة تفسير كل الظواهر الاجتماعية بما في ذلك الدين والأخلاق والقِيَم بما يتمشّى مع المنطق الوضعي المعادي لكل تفكير ديني، وإلاّ فإن التفسيرات الاجتماعية التي قدّمها دوركايم ومن ورائه المدرسة الوضعية لم تكن أكثر من آراء شخصية وخواطر حول قضايا دينية وأخلاقية تتمشّى مع ذوق الوضعية ونمط

---

(٦٠) قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم ـ ص ٦٥.

(٦١) قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم ـ ص ٩.

تفكيرها ولم يقم على صحتها شاهد تاريخي أو حسيّ.

٢ ـ نتائج تطبيق الأُسس المنهجية للوضعية على العلوم الإنسانية

انتهينا من حديثنا عن الأُسس المنهجية التي تقوم عليها الوضعية إلى أنها تتخذ من نموذج العلوم الطبيعية والفيزيائية سلطة مرجعية لها توجّه بها كل بحوثها وأسلوبها ونتائجها. فالنموذج الطبيعي الذي أثبت فاعليته في المجال الفيزيائي لا بد وأن يغزو الحقل الاجتماعي والإنساني ليحدث فيها تلك الثورة العلمية نفسها. ولكن اتخاذ النموذج الطبيعي سلطة مرجعية تستقي منها الدراسات الاجتماعية أساليبها ومفاهيمها وطرق بحثها لا يمضي دون أن يحدث فيها ذلك الأثر العميق الذي يغير من طبيعتها شكلاً ومضموناً، وينتهي بالدراسات والحقائق الاجتماعية إلى أن تُختزل في جوانبها المادية الواقعية، وينتهي بالمنهج الوضعي نفسه إلى التضخم بحيث تصبح القضايا الواقعية وحدها القابلة للإدراك العلمي، ويصبح المنهج الوضعي وحده المالك للحقيقة الاجتماعية دون سواه.

وعلى العموم يمكن إجمال هذه النتائج في النقط الآتية:

(أ) تضخّم العقائد العلمية

حينما يعلن المنهج الوضعي قراره التاريخي الحاسم ويقرر أمام الفكر الإنساني قاطبة أن السيادة النهائية قد استقرّت للمنهج الوضعي حتماً بعد أن تولّت نهائياً الأساليب اللاهوتية والميتافيزيقية. حينما يعلن هذا القرار يكون العلم قد تجاوز حدود العلم إلى مجال العقائدية، بمعنى أن العلم في هذه الحالة لم يعد مجرد أسلوب في البحث وإنما دعوة عقائدية يحل محل العقائدية السابقة.

لقد رأينا في عبارة دوركايم مدى وضوح هذه العقائدية حينما قال: «العلم وحده هو الذي أعدّ المفاهيم الأساسية التي تهيمن على تفكيرها... وقبل أن تتكوّن العلوم كان الدين يقوم بنفس المهمة لأن كل ميثولوجيا تشتمل على تصور مهيأ مبدئياً للإنسان والكون وقد كان العلم وريثاً للدين»[٦٢].

كان الدين فيما مضى مذهباً عقائدياً يفسّر كل شيء في الوجود ويعطي تصوراً كاملاً للكون والإنسان وقد ورثه العلم، وهو وحده في عصر الوضعية يستطيع أن

(٦٢) Éducation et sociologie P: 56.

يقوم بهذه المهمة العقائدية، ويقدم تصوراً بديلاً للكون والإنسان عن التصـوّر الميثولوجي. يقول إميل بوترو عن الموقف العقائدي للعلم: « من المهم أن نقف عند التغير الذي حدث في العصر الحاضر في الموقف العلمي الصحيح، فالعلم إلى أيامه الأخيرة كان، أو أراد أن يكون، دوغماتي واعتبر أن بعض أجزائه المحكمة قد تكونت نهائياً وتطلع إلى بلوغ مثل هذا الكمال في البعض الآخر، وكان يهدف في كل فرع أن يتقدّم في صورة نظام يستنبط تفسير الأشياء الجزئية من مبادىء كلية »(٦٣).

ويقول كرين برنتن من مؤرخي الفكر الغربي المعاصر: « لا بدّ من الاعتراف بأنّه كان هناك من المحدثين المغالين من كان يعتقد أن كل ما سبق حوالي ١٧٠٠ كان سلسلة ضخمة من الأخطاء، كان تخبطاً من الإنسان المرتبك في حجرة مظلمة »(٦٤).

إن هذا التغير الجذري للموقف العلمي من أسلوب في البحث إلى دعوة عقائدية قد جعل العلم محل تهمة لا تقل خطراً عن التهمة التي وجهها هو نفسه إلى العقائد الدينية. كان العلم ينكر على الدين ادعاءه أنّه هو وحده الذي يملك الحقيقة والقـادر على تفسير كل شيء في الكون، وأنّه ذو بُعد واحد هو البُعد الغيبي. وهي نفس التهم التي توجّه اليوم إلى العلم الوضعي.

فالعلم الوضعي يمارس نشاطاً ضد الموضوعية التي قام أساساً لتحقيقها:

فهو أولاً: يسير في الطريق نفسه الذي سار فيه الأسلوب اللاهوتي، حينما يريد أن يستقل وحده بإدراك الحقيقة. وقد كان نجاحه الفجائي مقابل ضعف منافسه الديني قد جعله يعتقد أنّه وحده الذي يستحق القداسة، وهو وحده منبع وعي الإنسان وكل ما لا يعلمه العلم الوضعي فهو وهم والحقيقة الواقعيـة ما لم يدركها العلم الوضعي فهي ليست موجودة.

وهو ثانياً في المجال الإنساني على العكس من الأسلوب الديني اللاهوتي الذي كان يختزل الحقيقة في جانبها الميتافـزيقي وبعدها الغيبي وحده، يختزل هو الحقيقة الإنسانية في حدودها الماديّة الواقعيّة وحدّها. وقد كان عالِم الاجتماع الإيطالي باريتو يؤكد باستمرار أن القضايا التي نحصل عليها عن طريق المنهج التجريبي المنطقي هي التي تعتبر قضايا علمية وأن كل القضايا الأخرى وبالخصوص ذات النسق الأخلاقي

---

(٦٣) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ـ ص ١٩٢.

(٦٤) أفكار ورجال ـ ص ٤٧٤.

والميتافـزيقي أو الديني ليست لها قيمة حقيقيّة.

لقد استقر في ذهن الباحث الوضعي أن يقف على جانب واحد من الفكرة ذات الجوانب المتعددة فالباحث الوضعي مستلب فكرياً ومنهجياً كما كان الباحث اللاهوتي كذلك فهو خاضع لتأثير العلمية والواقعية ولذلك يسبق إلى تفكيره أن ما اكتشفه هو وحده الحقيقة « وتلك سمة طبعت أعمال البحوث الاجتماعية ونتائجها، وأثّرت على تشكيل موضوعاتها ومناهجها وأهدافها، حتى أصبح إنسان القرن العشرين ينظر إلى العلم على أنّه منقذ البشرية »(٦٥).

(ب) اختزال الحقيقة الاجتماعية في جوانبها الماديّة الواقعية

ذكرت فيما سبق أن نموذج العلوم الطبيعية شكّل السلطة المرجعيّة الذي يوجّه البحوث الاجتماعية في كل جوانبها الحسيّة والمعنويّة وهو الذي يستقي منه الباحث الاجتماعي خلفيته العقائدية ومنطلقاته المنهجية. والباحث الاجتماعي الوضعي المتشبّع بهذه الخلفية العقائدية لا يفرق في دراسته للظواهر الاجتماعية بين الظواهر الحسيّة القابلة للملاحظة والإدراك المباشر وبين الظواهر الدينية والأخلاقية والنفسية ذات الطبيعة المخالِفة. ذلك أن وحدة المنهج التي سبق الحديث عنها تقتضي أن يمتد المنهج التجريبي إلى هذه المجالات ليقرر في النهاية اختزال الجوانب الإنسانية في حدوده الماديّة الواقعية وهذا ما سنوضح في نماذج من النتائج التي انتهت إليها الوضعية.

اختزال الطبيعة الإنسانية في جانبها العضوي الفـزيقي: النـظرة الوضعيـة للإنسان تمكن من إدراك جانبه الفـزيقي وسلوكه الواقعي، وإذا كانت للإنسان حقيقة أخرى غير جانبه الفـزيقي وسلوكه الواقعي: كالعاطفة الدينية وغيرها من الأمور التي لا تخضع للقياس الكمي، فهي ليست نابعة من مصادر خارقة وفوق طبيعية وإنما من حاجة الإنسان نفسه إلى مُثُل معيّنة. وقد لخّص كونت نظرة الوضعية إلى الحياة الداخلية للإنسان في هذا النص الوجيز: « إن الوضعية تطرح بشكل منهجي كل ما هو خارق وفوق طبيعي وترفض قبول كل نظام خاص بالحياة الداخلية مجرد من تبريراته العقلية »(٦٦). فالوضعية لا تعترف بأي شعور أو نظام خاص بالحياة الداخلية

---

(٦٥) Les étapes de la pensée sociolgique: Raymond Aron P: 301.

(٦٦) Méthodee et Intuition chez Auguste Comte, par Piérre Ducassé, librairie Félix Alcan, Paris 1939, P: 38.

للإنسان إلّا ما كان قابلاً للإدراك فهي قادرة على إعطاء تفسير عقلي مقبول لسلوك الإنسان الداخلي والخارجي معاً. ونستطيع أن نعثر على نموذج من هذا الاختزال الذي تمارسه الوضعية على الجوانب الروحيّة عند فرويد. فهو يقول في كتابه: المعارضات التمهيدية الجديدة في العلاج النفسي «إن الظواهر الدينيّة تفهم من خلال نموذج الاضطرابات العصبيّة المألوفة تماماً والتي تعتبر صدى لأحداث ماضية طواها النسيان ترجع إلى التاريخ البدائي للعائلة الإنسانية»[٦٧].

فالنظرة الوضعية تقوم على أساس أن الإنسان في بنائه الداخلي النفسي محكوم كلياً ببنائه الفـزيقي العضوي المادي، والمفهوم الفـزيقي الخاص للنفس الإنسانية يهمل كل العوامل الأخرى كالشعور والدوافع والميراث والإرادة الحرّة...، وخطأ الفهم العفوي الخالص للنفس الإنسانية يمكن من تقديم تفسير واحد للجوانب المتعدّدة للحياة النفسية[٦٨].

اختزال الظواهر الاجتماعية في جانبها الواقعي: حينما تتعرّض الوضعية لدراسة الظواهر الاجتماعية غير المادية تعطيها دلالات واقعية وتستبعد عنها كل العناصر الغيبية التي تكون جزءاً جوهرياً في حقيقتها.

لقد طبقت الوضعية هذا الأسلوب في دراسة الظاهرة الدينية، فالدين كظاهرة اجتماعية موجودة لا سبيل إلى إنكارها ولكن لا سبيل إلى الاعتراف بدين خارج حدود المجتمع. إن أوجيست كونت يعتقد «بأن الدين في عصرنا يستطيع ويجب أن يكون من وحي وضعي، ولم يعد من الممكن أبداً أن يكون الدين الذي كان في الماضي، ما دام هذا الأخير يفترض طريقة في التفكير متجاوزة. إن الإنسان ذا العقل العلمي لم يعد بإمكانه ـ حسب اعتقاد كونت ـ الإيمان بالوحي والتعليم المسيحي للكنيسة أو بالألوهية وفق المفهوم التقليدي»[٦٩]، ولكن هذا ليس مدعاة لإنكار ظاهرة التدين فهي موجودة ونحس بها. «والإنسان نفسه ـ في اعتقاد كونت ـ في حاجة إلى الدين

---

(٦٧) مقال بعنوان: علماء النفس المسلمون في حجر الضب، مالك بدري، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٥ ـ ١٩٨٣ ـ ص ١١.

(٦٨) العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، مقال بقلم عبد الحميد الهاشمي، ص: ٨٠، شركة مكتبة عكاظ للنشر والتوزيع ط ١، سنة ١٩٨٤ ـ ١٤٠٤.

(٦٩) Les étapes de la pensée sociolgique Raymon Aron P: 122.

لأنه في حاجة إلى شيء يتجاوزه يحبه، والمجتمعات في حاجة إلى دين لأنها في حاجة إلى سلطة روحية، والدين الذي يستجيب لهذه الحاجات الثابتة للإنسانية ويسعى إلى تحقيق الحب والوحدة سيكون دين الإنسانية نفسها»(٧٠). لقد انتهت الرغبة الجامحة للوضعية في مقاومة كل تفكير خارج دائرة الحس إلى حصر الظاهرة الدينية في المجال الواقعي الملموس فليس هناك دين غير دين الإنسانية، والإنسانية هي الكائن الأعظم الذي يستحق العبادة حقاً.

وإذا كان مضمون كل دين يتلخص في معتقدين: اللّه والخلود فإن الوضعية لا تعدم إيجاد تفسير اجتماعي واقعي مقبول لهذا المضمون، ففكرة الإنسانية تقوم مقام «اللّه» فهي التي تقمع ميولهم الأنانية المتنافرة لتتجه إلى الائتلاف والاتحاد، وفكرة «الخلود» عند الوضعية تعني مشاركة أهل الحقّ والعدل أولئك الذين أحبّوا هذه الحياة الإنسانية(٧١).

والوضعية حينما تقدم هذا التفسير الواقعي لمضمون الدين تقضي على ذلك التناقض الذي كان موجوداً بين الواقعي والخارق، فالوضعية تقوم على إيجاد الانسجام الداخلي لأفراد الإنسانية وتضع حداً للسيادة الإلٰهية غير الضرورية في عصر الوضعية، وتضع حداً لثورة العقل ضد القلب التي ميّزت نزاع العقل النقدي في القرن التاسع عشر مع الفكر اللاهوتي(٧٢).

لم تعد الوضعية تعرف مثل ذلك التناقض فكل طقوسها مبنية على أُسس واقعية، وحتى كهنة هذا الدين لم يعودوا كما كان الكهنة اللاهوتيُّون منقطعين عن واقع الحياة فعلماء الاجتماع هم كهنة الدين الجديد، وهم ملتزمون التزاماً صارماً بالابتعاد عن توجيه الشؤون الدنيوية حيث ستظل مقاليد هذه الأمور في أيدي رجال الصناعة وأصحاب البنوك، ولكنهم سيضطلعون بدلاً من ذلك بالإشراف على الحياة الفكرية والأخلاقية وتسيير الأمور في ظل النظام الجديد بصرامة(٧٣).

---

(٧٠) Les étapes de la pensée sociolgique P: 122.

(٧١) اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ـ ص ٤٩.

(٧٢) Les étapes de la pensée sociolgique P: 890.

(٧٣) علم الاجتماع الفرنسي، د. علياء شكري، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٩، دار الكتاب للتوزيع ـ ص ١٠.

هذه الدراسة الاجتماعية الاختزالية لظاهرة التدين في المجتمع أهم سمة تميّزها هي السمة الفلسفيّة والخيال الجامح، وهو ما لا يتفق مع الروح الوضعيّة نفسها التي تهدف إلى الدراسة العلمية. ولهذا نجد دوركايم وهو الذي عمل على تحويل القضايا الفلسفيّة إلى قضايا علمية يتصدى لدراسة الظاهرة الدينية، ولكن على نحو آخر مخالف، فهو لا يأخذ المنحى الفلسفي كما هو مع كونت الذي كان موضع انتقاده الشديد.

ينطلق دوركايم في دراسة الظاهرة الدينية كظاهرة اجتماعية قابلة للتفسير العلمي الصارم، ولذلك فهو منذ البداية يدخل في صراع مع التفسيرات الفرديّة والسيكولوجية التي تعتبر الدين ظاهرة فردية وترجع تفسيرها إلى عوامل نفسيّة غير اجتماعية وينكر أن تكون هناك ديانة شخصية مبتكرة، فالظاهرة الدينية لها وجودها المستقل عن الأفراد الذين يعتنقونها، فهي نسيج وحدها[٧٤].

لقد رفض دوركايم الانطلاق من كل فكرة مسبقة في دراسة الظاهرة الدينية. فالوضعية العلمية تقتضي تطبيق القواعد المنهجية الصارمة. ولذلك فهو لا يرى سبيلاً إلى الدراسة الموضوعية للظاهرة الدينية إلّا بالتعرّف على أشكالها الأوليّة وكيفية نشأتها عند الشعوب البدائية، وهي الدراسة التي سجّلها في كتابه الضخم عن الصور الأولية للحيلة الدينية.

لقد اتجه دوركايم إلى العشائر الأسترالية باعتبارها شعوباً بدائية تمثل صورة المجتمع البدائي الذي لا يزال يحتفظ بالمظاهر الدينية الأولى وقد اعتقد دوركايم أنه وجد الصورة الأولى للنظام الديني في عبادة التوتم وهو رمز تتخذه الجماعة أو العشيرة لنفسها، ولهذا فحينما تتجه العشيرة بالعبادة نحو التوتم فهي تتجه في الواقع عن طريقه إلى العشيرة نفسها أي عبادة نفسها، فالمجتمع هو المعبود، والعاطفة الدينية مجرد صورة مجسدة من العاطفة الاجتماعية أي مجرد صورة تأليه للجماعة[٧٥].

لقد قدم دوركايم أدلّة على صحة استدلالاته ولسنا في حاجة إلى ذكر هذه

---

(٧٤) مبادىء علم الاجتماع الديني ـ روجي باستيد، ترجمة د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، سنة ١٩٥١ ـ ص ١٤.

(٧٥) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٢٤٩.

الأدلّة(٧٦)، ولكن نذكر فقط أن الثابت هو أن النظام التوتمي ليس نظاماً دينياً كما أكّد ذلك عالِم الاجتماع الديني روجي باستيد(٧٧)، ولكن ذلك لم يمنع دوركايم من تشييد نظريته العلميّة في دراسة الظاهرة الدينية ولم يمنعه من أن يقرّر أن اللّه هو المجتمع نفسه وله كل خصائص الألوهية. « فهو الذي يجرّنا إلى خارج أنفسنا ويلزمنا بالتوافق مع مصالح أخرى غير مصالحنا وهو الذي علّمنا كيف نسيطر على شهواتنا وغرائزنا وأن نضع لها القوانين، وهو الذي علّمنا أن نتضايق وأن نمتنع وأن نضحّي وأن نخضع غاياتنا الخاصة لغايات أكثر سمواً »(٧٨).

يبرز هنا أثر السلطة المرجعية والخلفية العقائدية التي تنطلق منها الوضعية العلمية تلك السلطة المرجعية التي ترفض الاعتراف بوجود خارج عن الإدراك فقد كان الهدف الذي حدّده دوركايم من دراسته للدين هو تأسيس واقعية موضوع الاعتقاد دون الإقرار بالمضمون الفكري للديانات التقليديّة التي أصبحت مدانة من قبل تقدّم العقلانية العلمية(٧٩).

(ج) إحلال النسبة محل المطلق في دراسة الظواهر الأخلاقيّة

لم تعد مناهج البحث مع الوضعية تبحث عن العلّة الأولى لوجود الظواهر ولكن عن الأسباب المباشرة في خلق هذه الظواهر، فالبحث عن العلل الأولى للظواهر من سمات المنهج اللاهوتي الذي يؤمن بوجود حقائق مطلقة لا تتغيّر حسب الزمان والمكان. أمّا الوضعية فتعتقد أن الواقع الاجتماعي معقد وهو في تغيير وصيرورة دائمين وليست هناك سوى حقائق نسبية مرتبطة بظروف الوسط الاجتماعي. ولذلك حصرت الوضعية مهمتها في الكشف عن هذه الحقائق المنسية، والروابط التي توجد بين الظواهر الملاحظة والقوانين التي تتحكّم فيها، ولم يعد من الممكن أبداً أن نبحث عن الأسباب المطلقة أو جوهر الأشياء، فالمهمّة الأساسيّة للوضعية حسب تعبير دوركايم هي: أن تحل في كل شيء النسبي مكان المطلق(٨٠).

---

(٧٦) يمكن مراجعتها في كتاب: تمهيد في علم الاجتماع، عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٣٨٨ - ١٩٦٨.

(٧٧) مبادىء علم الاجتماع الديني - ص ٢٢٥ وكذلك: تمهيد في علم الاجتماع - ص ١٣٧.

(٧٨) Éducation et sociologie, Durkheim P: 55-56.

(٧٩) Les étapes de la pensée sociologique - P: 348.

(٨٠) Histoire de la sociologie - Gaston Bouthoul P: 58.

لقد كان التفكير اللاهوتي يعتقد أن هناك نموذجاً مثالياً يجب التطلع إليه مهما اختلفت الظروف الزمانية والمكانية أما الوضعية فهي لا ترى وجوداً لهذا المثال خارج كل واقع اجتماعي معيّن، « ولم يعد مطروحاً بالنسبة لعلم الاجتماع البحث عن أساس للأخلاق وتبرير الوقائع التي تفرضها علينا، لأن الأخلاق معطاة كظاهرة. . . ومن هنا فمهمة الأخلاقي ليست تكوين قواعد السلوك بشكل مجرد ولكن الاكتفاء بملاحظة القواعد في ممارستها في مختلف المجتمعات، وهكذا لم تعد الأخلاق علماً معيارياً للخير ولكن علماً وضعياً للعادات الأخلاقيّة »(٨١).

وقد أكّد دوركايم هذه النزعة بإصراره، « فالعلم ـ حسب دوركايم ـ ينبغي له ألّا يبحث عن الغايات التي نسعى وراء تحقيقها وهو لا يميِّز بين الخير والشر لأنه لا وجود للخير والشر في نظر العلـم. وهو لا يتدخل في تحديد الغايات التي ينبغي تحقيقها، ويجب أن نقلع عن تلك العادات التي ما زالت شديدة الانتشار ونعني بها تلك العادات التي تدعونا إلى الحكم على النُظم والتقاليد الاجتماعية والحكم على العادات الخلقيّة كما لو كانت حسنة أو قبيحة في ذاتها ولذاتها وفي جميع النماذج الاجتماعية دون تفرقة ما(٨٢).

والسبب في هذا المنحى الجديد الذي سارت فيه الوضعية، هو اعتقادها أن الأسلوب القديم الذي كان يتبع في دراسة الظاهرة الأخلاقية المتصلة بعادات الناس أسلوب عقيم لا يؤدي إلى الكشف عن خصائص هذه الأخلاق.

وقد ركّز ليفي بريل(٨٣) في نقده للمذاهب الأخلاقيّة على هذا السبب، فالمذاهب الأخلاقيّة في نظره تقوم على افتراضين أو مبدأين:

الأول: وحدة الطبيعة الإنسانية: فالمذاهب الأخلاقيّة النظرية تسلم بالفكرة المجردة القائلة بوجود طبيعة إنسانية فردية واجتماعية تظل دائماً هي بعينها في جميع العصور وفي جميع الأقطار، وفي القول بأن هذه الطبيعة معروفة معرفة كاملة إلى درجة

---

(٨١) Cours de philosophie Tome II lalogique et la morale J. pierd et G. pascal P: 196. édition Bordas - 1964.

(٨٢) قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم ـ صفحات ٩٣ ـ ١٠٥ بتصرف.

(٨٣) أستاذ سابق بجامعة السربون ـ تخصص في دراسة الشعوب البدائية اشترك في إدارة معهد علم الأجناس بجامعة باريس.

يستطيع معها الإنسان أن يحدّد قواعد السلوك التي تناسبها على أكمل وجه، وفي كل ظرف من الظروف، وكل المذاهب الأخلاقيّة النظرية تفترض هذا المبدأ[٨٤].

الثاني: وحدة الضمير الخلقي: فالمذاهب الأخلاقيّة النظرية ترى أن للضمير الخلقي عند الإنسان وحدة تتضامن أجزاؤها ونوعاً من الغائية الذاتية التي يمكن تشبيهها بالغائية الداخلية عند الكائنات الحيّة، وبناء على هذا المبدأ توجد علاقات منطقيّة لا يرقى إليها الطعن بين الأوامر التي يمليها الضمير الخلقي. ولهذه الوحدة المتّسقة في الضمير الخلقي ما يقابلها من وحدة منظمة في الأخلاق النظرية[٨٥]. وقد انتقد ليفي بريل هذين المبدأين لأن مؤداهما أن تتحدث المذاهب الأخلاقية النظرية عن الإنسان العام الذي تجهل خصائصه وطبيعته، في حين أن التاريخ وعلم الإنسان يضعاننا وجهاً لوجه مع حقيقة متنوعة الصور ومعقدة في تركيبها على نحو لا نهاية له. وهنا يجب أن نستعيض عن الدراسة المجردة للإنسان العام بالتحليل العلمي الدقيق للإنسان الذي يوجد حقيقة ويحيا في مجتمع حاضر أو غابر، وسرعان ما تظهر لنا واجباته الخلقية كما تظهر لنا عقائده وعواطفه وتصوراته على أشد ما تكون من التعقيد[٨٦].

هنا يكمن سر رفض الوضعيين للنظريات الاخـلاقيـة باعتبارها نظريات تأملية ميتافيزيقية لا تكشف عن حقيقة الظاهرة الأخلاقية بقدر ما تعبر عن المثال الأخلاقي الذي تتصوره هذه النظريات الأخلاقية.

فالقضية الرئيسية التي شغلت المذاهب الأخلاقيّة النظرية هي اختيار نظام أفضل من غيره، وإصدار أحكام ذات قيمة خلقية. وليست تلك وظيفة العلم والبحث النظري الجدير بهذا الاسم. ومن هنا تأتي ضرورة تحديد مجال هذه الدراسة الجديرة بأن تحمل لقب العلم، ولن يكون هذا المجال سوى ما يوجد فعلاً وواقعاً، لا ما يوجد افتراضاً ومثالاً، لأن الأخلاق المثالية لا تتمتع بهذا الوجود الواقعي، بينما العلم كما يدل عليه اسمه ليست له وظيفة أخرى سوى معرفة ما يوجد فعلاً، وليس العلم إلاّ

---

(٨٤) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ليفي بريل، ترجمة د. محمود قاسم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٣ - ١٩٥٣ - ص ١٢٨.

(٨٥) نفس المصدر - ص ١٤٨.

(٨٦) نفس المصدر - صفحات ١٣٨، ١٥٠ بتصرف.

نتيجة لانكباب العقل على دراسة جزء أو مظهر من مظاهر الحقيقة الواقعية، وليس من الممكن إلّا أن يكون العلم كذلك، فهو يتجه إلى الكشف عن القوانين التي تسيطر على الظواهر وينتهي إلى الكشف عنها(٨٧).

هذا المبدأ هو الذي سعت الوضعية إلى تحقيقه في دراساتها للظاهرة الأخلاقية، وجعلت من الأخلاق موضوعاً محسوساً يتمثّل في مجموعة القواعد والأوامر والواجبات والنواهي التي يمكن ملاحظتها، وهي توجد على قدم المساواة مع بقية الظواهر الدينية واللغويّة والقانونيّة(٨٨)...

فإذا كنا اليوم لا نعرف ممّ تتركب الظواهر الاقتصادية والتشريعيّة والدينية واللغويّة إلّا إذا بدأنا بحثنا بالمشاهدة والمقارنة، فليس هناك من الأسباب ما يحملنا على أن ننتهج طريقاً آخر فيما يختص بالظواهر الأخلاقيّة(٨٩).

لقد اقتنعت الوضعية أنّه لا سبيل إلى إدراك حقيقة الظواهر الأخلاقيّة خارج البنية الاجتماعية المراد دراستها. «ولا يمكن أن تأتينا المعرفة بالحقيقة الأخلاقيّة إلّا عن طريق القواعد الخلقيّة التي تسود في بيئتنا والتي تقع تحت حواسنا فيتردد صداها في تفكيرنا على هيئة بعض المعاني العامة، فإذا كنا نريد معرفة المعتقدات والأخلاق الشعبيّة في مجتمعٍ ما، فما علينا إلّا أن نأخذ في دراسة الأمثال والحكم الشعبية التي تعبر عن هذه الأخلاق والمعتقدات»(٩٠).

وإذا اتبعنا هذه الطريقة العلمية فسندرك حقيقة أنّه ليس هناك مثال عام تتعلّق به الإنسانية قاطبة، والعكس هو الصحيح. «إن كل مجتمع يضع لنفسه مثالاً حول الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه سواء من وجهة النظر العقليّة أو المادية أو الأخلاقيّة، وهو مثال إلى حدٍ ما ثابت لكل المواطنين وان كان يختلف عند حدّ معينّ حسب الأوساط»(٩١). هذه خلاصة مختصرة ومركزة جداً عن تطبيق الأُسس المنهجية الوضعية في دراسة الظاهرة الأخلاقية ولا يصعب علينا أن نكشف عن الدافع الموجّه

---

(٨٧) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ليفي بريل - ص ٦٢.
(٨٨) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية - ص ١٦٧.
(٨٩) التربية الأخلاقية، دوركايم، ترجمة سيد محمد بدوي، مكتبة مصر، بدون تاريخ - ص ٢٤.
(٩٠) قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم - ص ٥٩ - ٦٠ - ٩١ بتصرف.
(٩١) éducastion et sociologie, Durkheim, P: 50.

لهذا المنهج فالنموذج الطبيعي يظل دائماً سلطة مرجعية للدراسات الاجتماعية المتعلقة بالظواهر الأخلاقيّة، والوضعية لا تقبل أي حقيقة أخلاقية ما لم تكن غير قابلة للإدراك، فهي تفترض أنها تجهل كل شيء عن الظاهرة الأخلاقية، والمجتمع المحدود زمانياً ومكانياً هو «المخبر» الذي يجب أن نبحث فيه عن القواعد الأخلاقية. وحسب تعبير ليفي بريل «إن الحقيقة الخلقيّة يجب أن تدمج منذ الآن فصاعداً في الطبيعة، ومعنى هذا أنّه يجب إدراج الظواهر الخلقية بين الظواهر الاجتماعية، وأن تعتبر الظواهر الاجتماعية في جملتها موضوعاً لبحث علمي مثل الظواهر الطبيعيّة الأخرى، وأن تدرس بالطريقة نفسها التي تدرس بها هذه الظواهر»[٩٢].

وقد أدّت هذه المنطلقات الميثودولوجية إلى نتائج بالغة الخطورة نجملها في النقط الآتية:

ـ **تأكيد نسبية الحقيقة الأخلاقية:** وهذه نتيجة منطقية فما دام المجتمع مصدر إنشاء القواعد، فليس من المنطقي أن تكون هذه القواعد متشابهة في كل المجتمعات ما دامت هذه الأخيرة تختلف زماناً ومكاناً، ولهذا كان المفكّرون الوضعيّون منطقيين مع أنفسهم حينما قرّروا نسبية الأخلاق. فهذه الفكرة نتيجة منطقية للفروض التي تنطلق منها الوضعية، فهي تطلق كلمة أخلاق على مجموعة من الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجباتهم بعضهم اتجاه بعض، والتي يعترف بها الأفراد بصفة عامة في عصر معيّن في حضارة معيّنة[٩٣]. والنتيجة المترتبة على ذلك بالطبع هي نسبية الأخلاق.

وقد كانت الوضعية منطقية أيضاً مع نفسها حينما رفضت المنطلقات الفلسفيّة في تحديد النموذج المثالي الأخلاقي، وهي بذلك تقف في وجه النزعات الذاتية تأكيداً للنزعة الموضوعية، فالنموذج الأخلاقي المثالي يختلف حسب كل فيلسوف تبعاً لاختلاف القِيَم التي يدين بها. وقد وجدت الوضعية نفسها أمام ركام من التناقضات التي حكمت عليها بأنّها نزعات تأملية استبطانية لا أقل ولا أكثر وأرجعت منبع الأخلاق إلى المجتمع نفسه، وتلك أكبر سقطة وقعت فيها الوضعية.

---

(٩٢) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ليفي بريل ـ ص ١٨.
(٩٣) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ـ ص ١٦٩.

إن رفض الوضعية للنظريات الأخلاقية الميتافيزيقية هو بالتأكيد أمر مقبول ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن المجتمع هو منبع الأخلاق وصانع المثل، وسنعود إلى توضيح هذه النقطة في الفصول المقبلة.

ـ **تأكيد الحياد الأخلاقي في البحث الاجتماعي**: انتهت الوضعية إلى ما أسمته بضرورة التزام الباحث بالحياد الأخلاقي. فالعلم ليس من شأنه أن يصدر أحكاماً تقويمية ويرسم مثلاً اجتماعية معيّنة. يقول دوركايم: «ان علم الاجتماع لا يلتزم بخلق المثال بل على العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تحليله وتفسيره»[٩٤].

وقد كان الشعار الذي رفعه علماء الاجتماع أن العلم يعلمنا فقط كيف نحقق الأهداف ولكنه لا يزودنا بالأهداف التي ينبغي أن نحقّقها[٩٥].

إن هذا الشعار الذي رفعه علماء الاجتماع بالرغم من شدة إصرارهم، لم يلتزموا به علمياً، ولم يكن شعاراً من أجل الأهداف العلمية بقدر ما كان في خدمة الأهداف العقائدية للوضعية، وإلاّ فإن علماء الاجتماع كانت لهم مثلهم التي عملوا على التأكيد عليها تحت شعار العلمية، ولم يكن دوركايم يمل من التصريح بإبعاد المُثُل الدينية لتحلّ محلّها المُثُل العلمانية.

ـ **تأكيد القِيَم السائدة وتبرير الواقع الاجتماعي**: لا نجانب الصواب إذا قلنا إن شعار الحياد الأخلاقي قد وضع أساساً لتأكيد القِيَم السائدة والبرهنة على مشروعية العادات الاجتماعية كما هي في المجتمع بغض النظر عمّا تحمله من معاني خلقية مستحسنة أو مستهجنة، فالمجتمع أو الوسط الاجتماعي هو الذي يحدّد سلوكنا وأخلاقياتنا، والعرف هو منبع مثلنا، وكل عادة أقرّها المجتمع فهي مشروعة، ومهمة علماء الاجتماع هي تتبّع التقاليد والأعراف الشعبية بالدراسة والتفسير، وليس لهم أن يرفضوها استناداً إلى مقاييسهم الشخصية، فالمقياس العادل هو الوسط الاجتماعي الذي تنبع منه هذه الأخلاق، وحسب تعبير دوركايم نفسه: كل من يخرج عن العادة

---

(٩٤) Sociologie et philosophie, Emille Durkheim P: 141.

(٩٥) مقدمة في علم الاجتماع، ألكس أنكلز، ترجمة وتقديم د. محمد الجوهري وآخرون، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٨٠، دار المعارف، مقدمة المترجم ـ ص ١٢.

يتعرض لأن يكون خارجاً عن النظام الأخلاقي.

(د) تبرير مشروعية النزعة الإلحادية

هناك من الغربيين أنفسهم من يقول إن الإلحاد والوثنية خاصيتان شكلتا المضمون الأساسي للفكر الغربي، ولم تكن المسيحيّة سوى طارىء عابر سرعان ما تجاوزه ليعود إلى أصله القديم. فإذا كانت النزعة الوضعية تعمل على إزاحة الأسلوب الديني وترسيخ المفاهيم المادية للكون والحياة، فهي إنما تعمل ذلك لتزيح عنها أسلوباً غريباً عن مزاجها وروحها وتاريخها الثقافي والفكري والسياسي والاجتماعي.

فإذا أردنا أن نتعرّف على أصول الفكر الغربي المعاصر فسوف لن نجده في التفكير المسيحي بل ينبغي البحث عنه في ينابيعه الأولى في التراث اليوناني. يقول أبو الحسن الندوي: «ليست الحضارة الغربيّة في القرن العشرين المسيحي وليدة هذه القرون المتأخّرة التي تلت القرون المظلمة في أوروبا، أو حديثة كما يتوهم كثير من الناس، بل يرجع تاريخها إلى آلاف من السنين، فهي سليلة الحضارتين اليونانية، والرومانية، قد خلفتهما في تراثهما السياسي والعقلي والمدني، وورثت عنهما كل ما خلفتا من مشكلات ونظام سياسي وفلسفة اجتماعية وتراث عقلي ومدني، وانطبعت فيها ميولهما ونزعاتهما وخصائصهما بل انحدرت إليها في الدم، فقد كانت الحضارة اليونانية أول مظهر حفظه لنا التاريخ للعقلية الأوروبية»(٩٦).

إن كلا الحضارتين اليونانية والرومانية تشبعتا بالروح المادية والإيمان بالمحسوس والاضطرابات في العقيدة، وحتى الحياة الروحيّة صبغت بالصبغة المادية وتحولت إلى حركة عقلية وذهنية محضة كما يقول المؤلّف الغربي «ليكي» صاحب كتاب أخلاق أوروبا: «إن المصريين كانوا يعظمون آلهتهم بالتضرع والبكاء، وكان اليونان يعظمون آلهتهم بالرقص والغناء، ولا نعلم ديناً من الأديان يزاحم دين اليونان وتقاليده في كثرة الأفراح والأعياد والألعاب»(٩٧). إن هذه الخاصية نفسها هي التي تميّز الحياة الروحية في الغرب المعاصر، فقدماء اليونان لم تتسع عقولهم لتصور إلهٍ خارج الكون المادي، ولم يستطيعوا أن يتصوروا صفات الله وقدرته إلاّ في شكل آلهة

---

(٩٦) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار الكتاب العربي، ط ٩، سنة ١٣٨٧ ـ ص ١٥٦.
(٩٧) نقلاً عن المصدر نفسه ـ ص ١٥٩.

نحتوا لها تماثيل وبنوا لها الهياكل والمعابد وهو ما انتهت إليـه الفلسفة الوضعية تحت شعار العلميّة. فليس هناك إله خارج حدود المجتمع، وليس هناك دين خارج الإنسانية، وليست هناك قِيَم أخلاقيّة ومثل عليا نتقيّد بها غير التي تنبع من واقعنا المادي الذي نعيشه. ان السمات التي صبغت العقليّة اليونانية هي نفسها التي انتهى إليها المجتمع الغربي المعاصر، فقد امتازت الحضارة الإغريقية بشدة إيمانها بالمحسوس وقلّة اكتراثها بالدين، وشدة الاعتداد بالحياة ومنافعها وشدة الاعتزاز بـالقوميـة والتعصب لها[٩٨]. وهي نفس المبادىء التي انطلقت منها وانتهت إليها النهضة الأوروبية: إيمان عميق بالعالم الطبيعي على أنّه العالم الوحيد الذي يسعد فيه الإنسان ويجد فيه مطالبه ويلبي حاجياته المادية والروحية، إيمان عميق بالإنسان على أنّه مركز الثقل في العالم والعامل الفعّال في التطور والإبداع، والإيمان بالعقل وحده على أنّه الوسيلة الوحيدة التي تضمن السيطرة على العالم وتسخير إمكاناته بالاعتماد على العلم وحده[٩٩].

فالنظرة المادية إلى الكون والإنسان هي سمة الفكر الغربي وهي السمة التي ستعمل الوضعية على ترسيخها بطريقة علمية للوصول إلى مشروعية التصورات المادية للعالم. الإنسان الغربي الذي تشبّع بهذه المنطلقات الفكريّة يجب أن يبحث عن كل شيء في محيطه المادي: قيمه وأخلاقه التي يدين بها. ان الإنسان مقيد وملتزم بقواعد أخلاقيّة ولكن صانع القيد هو وجوده المادي نفسه، فبيئته الاجتماعية هي التي تفترض نموذجاً مثالياً معيّناً وهي التي تفرض الالتزام بأوامره يقول دوركايم: «ليس هناك كائن تتوافر فيه الشروط الضرورية لتكوين السلطة أكثر من الكائن الجمعي، فالمجتمع يطغى على الفرد إلى حدٍّ هائل لا في السعة المادية فحسب بل في القوة المعنويّة أيضاً... وإذا كان المجتمع هو الذي شرع القواعد الأخلاقيّة فلا بدّ أن يكون هو أيضاً الذي أضفى عليها السلطة التي نعوزها إليها والتي نحاول تفسير مصدرها...، فالمجتمع ليس سلطة أخلاقيّة فحسب بل إن كل الدلائل تؤكّد أن المجتمع هو النموذج والمصدر لكل سلطة أخلاقيّة»[١٠٠].

---

(٩٨) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ـ ص ١٥٧.

(٩٩) مجلة المستقبل العربي، مقال بعنوان المنهج العصري محتواه وهويته إيجابياته وسلبياته، قسطنطين زريق، العدد ٦٩، السنة ١١، ١٩٨٤ ـ ص ١٠٧.

(١٠٠) التربية الأخلاقية، دوركايم ـ ص ٨٦ ـ ٨٨.

هذا الأسلوب هو الذي انتجهته الوضعية لتثبيت القِيَم الإلحادية لتحلّ محل القِيَم الدينية وعلمنة القِيَم الأخلاقية التي يدين بها الناس في كل جزئيات حياتهم. وقد أدركت المدرسة الوضعية أهمية التوجيه العلماني للأخلاق والقِيَم واعتبرت ذلك ـ كما عبّر عنه دوركايم ـ مشكلة العصر بالنسبة للمجتمعات المعاصرة، وكان عليه أن يعطي جواباً مقنعاً لهذه التساؤلات ليقدّم لها حلولاً بديلة عن التوجيه الديني: أين تكمن علمنة الأخلاق أو السلوك؟ ما هي أسبابها؟ من أين تنشأ المقاومة التي تثيرها؟ ما هي الصعوبات التي ينبغي أن تتغلّب عليها التربية الأخلاقية حينما تنفصل عن التربية الأخلاقية الدينية(١٠١)؟.

تلك هي مجموع الأسئلة التي تعبّر عن مشروع دوركايم في علمنة المجتمع، وليس هناك وسيلة أنجح من علمنة الأخلاق وعلمنة التربية الأخلاقية تستطيع أن تمهّد الطريق لعودة الإلحاد.

كانت الصعوبة التي تواجه المدرسة الوضعية تكمن في ذلك الاعتقاد الذي استقرّ في أذهان الناس بارتباط السلطة الأخلاقيّة بالتوجيه الديني. ودوركايم نفسه يدرك أن الأخلاق قد امتزجت بالعناصر الدينية حتى أصبحت شيئاً واحداً لا تتميّز عن بعضها البعض، وانتهت العناصر الأخلاقيّة إلى أن فقدت كل كيان ذاتي وكل ذاتية تميزها عن الثانية، ويدرك أن الأخلاق والدين ارتبطا ارتباطاً وثيقاً منذ أمدٍ بعيد ولم يعد من السهل الفصل بينهما، ويدرك أن الدين هو الذي يضمن الاحترام للأخلاق، ويدرك مدى خطورة ما ينادي به من إبعاد القِيَم الدينية لتحل محلّها القِيَم الإلحادية، ولكن ذلك لم يكن عائقاً لمشروعه العلمي، فالحقائق العلمية قادرة على أن تثبت نفسها، وسوف يأتي اليوم الذي سيتقبّلها الناس كما تقبّلوا غيرها من الأفكار. يقول دوركايم: «إنني أتعرّض هنا لمسائل تثير لسوء الحظ في نفوس الناس عواطف متناقضة ولكن هذا لا يمنعنا من الخوض فيها بقدم ثابتة. وإني لجد مقتنع بأننا إذا بحثنا هذه المسائل بروح علمية سهل علينا أن نعالجها دون أن نثير عاطفة أو نجرح أي شعور مشروع»(١٠٢).

لقد وجد دوركايم أن الوسيلة المشروعة التي يتقبّل الناس نتائجها دون أن تجرح

---

(١٠١) Éducation et sociologie, E. Durkheim, voir: l'introduction de Paul Foucounet, P: 22.

(١٠٢) التربية الأخلاقية، دوركايم ـ ص ٩٦ ـ ١٢١.

شعورهم هي الوسيلة العلمية التي لن تكون إلّا الحقائق التي انتهى إليها علم الاجتماع، فهو العلم القادر على تقديم صياغة علمية متكاملة وتبرير مقبول منطقياً لما يقدّمه من حجج حول تطور المجتمع البشري نحو النموذج الوضعي العلماني.

واعتقد دوركايم أنّه عثر على هذا التفسير العلمي لذا فهو يقرر أن ربط الأخلاق بالدين هو من سمات الشعوب المتخلّفة، لأن أكثر الواجبات في هذه الأخلاق الدينية وأهمها ليست تلك التي تنظّم علاقة الإنسان بغيره ممن حوله، ولكنها واجبات نحو الآلهة وليست أهم التزاماته أن يحترم جاره ويعاونه ويساعده، بل إنها تنحصر في القيام بالشعائر المفروضة وتأديتها، كما يجب الوفاء بحق الآلهة وتضحية النفس إذا لزم ذلك في سبيل مجدهم. ومن جهة أخرى يقرّر دوركايم أن الرباط الوثيق الذي كان يربط الأخلاق بالدين قد أخذ ينحلّ شيئاً فشيئاً بمضي الزمن. وإذا كنا الآن نطالب بفصل الأخلاق عن الدين فإننا لا نفعل سوى أن نسير مع مجرى التاريخ، فالمجتمعات كلما ارتقى نظامها الأخلاقي والفكري وتعقّد، كلما ازداد شعورها بالحاجة لتزويد نشاطها المتزايد بغذاء جديد فمجتمع كمجتمعنا لا يستطيع أن يقنع بما انتقل إليه من تراث خلقي ثابت. فيجب على المدرس أن يعد التلاميذ لهذه الفتوحات، وليحذر أن يلقنهم الإنجيل الأخلاقي على أنه كتاب لم يترك شيئاً إلّا أحصاه[١٠٣].

إن دعوة دوركايم إلى فصل الدين عن الأخلاق لا يعني تجريدها من الطابع التقديسي ولكنه يهدف إلى تغييره بتقديس واقعي فهو يقول: « لا يكفي أن نحذف بل يجب أن نبدل »[١٠٤] فعنصر التقديس ضروري للأخلاق لأنه هو الذي يضمن لها سلطانها على النفوس، وإذا كان أثر السلطة الأخلاقية في اعتقاد الناس راجعة إلى الإرادة الإلٰهية التي تفوقهم، فإن استبعاد الإرادة الإلٰهية ستحـل محلّها إرادة الكائن الجمعي الذي يتميز بنفس القوة. وإذا كان الدين لا يصور الوجود الإلٰهي على أنّه مشرع النظام الأخلاقي فحسب بل وأيضاً المثل الأعلى الذي يحاول تحقيقه، فإن علم الاجتماع بالمقابل لا يصور الكائن الجمعي على أنّه مشرع النظام الأخلاقي وحاميه فحسب بل هو أيضاً المثل الأعلى للإنسان، وإذا كانت تلك هي نظرة في تحديد العلاقة بين اللّٰه والإنسان، فإن علم الاجتماع يطرح هذه العلاقة نفسها بين الفرد

---

(١٠٣) التربية الأخلاقية، صفحات ٨ ـ ٩ ـ ١٥.

(١٠٤) التربية الأخلاقية ـ ص ١٢.

والمجتمع، حيث تتعلّق الإرادة البشريّة هنا بغاية فوق الفرديّة وترتبط بمصدر أعلى تنبع عنه. وإذا كان الدين يلهمنا بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة اللّه، ويظل بيننا اللّه متمثلاً فيهم، فإن علم الاجتماع يلهمنا بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة الكائن الجمعي، ويظل بيننا متمثلاً فيهم. وكما يرى المؤمن في الجزء الرفيع من ضميره قبساً وشعاعاً من النور الإلٰهي، كذلك نرى نحن فينا قبساً وشعاعاً من المجتمع. إن التطابق بين النظرتين كامل إلى حدّ يجعله هو وحده أبلغ دليل على ذلك الغرض الذي طالما أشرنا إليه هنا، أعني به أن الألوهية هي التعبير الرمزي عن روح الجماعة(١٠٥).

لقد عمل دوركايم على تغيير المفاهيم الدينية لتحل محلّها المفاهيم الإلحادية وذلك كما عبّر هو نفسه بطريق مشروع حتى يتقبّلها الجمهور على أساس أنها مسلمات علمية، فقد جعل علم الاجتماع في خدمة دعوته الإلحادية. وقد قدم الكثير من البحوث والدراسات في هذا المجال. واعتقَدَ أنه نجح في إعطاء تبرير علمي مقبول لدعوته. يقول في كتابه التربية الأخلاقية: «وفي وسعنا الآن أن نتأكّد مما إذا كانت نتائج التحليل الذي قمنا به تتفق مع البرنامج الذي رسمناه فقد كنا نحاول أن نهتدي إلى الصور العقليّة لتلك المعتقدات الأخلاقية التي لم يعبر عنها أحد حتى الآن إلاّ على صورة دينية... وقد تبين كيف أننا نحينا في التعبير عن تلك الحقائق الأخلاقيّة بعبارات عقليّة، واكتفينا من أجل ذلك بأن نستبدل بفكرة كائن يسمو عن التجربة فكرة تجريبية هي فكرة ذلك الكائن الذي يمكن مشاهدته مباشرة وأعني به المجتمع»(١٠٦).

تلك هي المهمة الحقيقية لعلم الاجتماع: الوصول بطريقة علمية إلى مشروعية التصورات المادية للعالم والإنسان والقِيَم، وكان السبيل الناجح إلى ذلك صياغة المفاهيم الإلحادية في قوالب سوسيولوجية.

إن المشروع الذي قدّمه دوركايم لم يمضِ دون أن يحدث ردّ فعل قوي من قبل علماء الاجتماع الكاثوليكيين والمحافظين ومنهم جون ايزلي الذي قال: «إن تأثّر علم الاجتماع الذي يدرس في المائتي معهد معلمين في فرنسا بآراء ونظريات السيد دوركايم

---

(١٠٥) التربية الأخلاقية ـ ص ١٠١.

(١٠٦) التربية الأخلاقية ـ ص ١٠٠ ـ ١٠١.

يمثل أعظم الأخطار القومية التي شهدتها البلاد منذ زمن بعيد »[١٠٧].

ويهمنا بعد هذا كلّه، تلك الدعوة التي أطلقها دوركايم بشأن الحياد العلمي لعلم الاجتماع، وذلك التأكيد الصارخ على أن علم الاجتماع لا يهتم بخلق المثال وتحديد الغايات ولكنه يهتم بما هو كائن فعلاً في الواقع، ونريد أن نطرح السؤال هنا، هل كان دوركايم وجماعة الوضعيين من حوله في تقديمه مشروعاً علمياً متكاملاً نظرياً وتطبيقاً لقيام مجتمع علماني ملحد ينسلخ عن كل القِيَم الدينية؟ هل كان في ذلك رجل علم محايداً، وعالم اجتماع محايداً، أم مصلحاً اجتماعياً يحدّد الأهداف ويرسم الغايات ويعمل على تثبيت قِيَم بعينها هي القِيَم الإلحادية، ويركز نشاطه على تثبيت نموذج اجتماعي مثالي معينّ هو المجتمع الوضعي مقابل النموذج المثالي الديني؟.

ويهمنا أيضاً تلك الدعوة العريضة التي أطلقها دوركايم ومعاونيه بشأن محاربة النزعة المعيارية ورفض الأحكام التقويمية المنافية للعلم في مجال الدراسات السوسيولوجية. فهل كان دوركايم في موقفه من النزعة المعيارية صادقاً أم أنه كان يهدف إلى تقويض معيارية بعينها هي المعيارية التي تقوم على الأسس الدينية وتأسيس معيارية جديدة هي المعيارية الوضعية.

إن أحداً من علماء الاجتماع لا يمكنه أن ينكر النزعة المعيارية في التراث الاجتماعي الوضعي فإن قسطاً كبيراً من هذا التراث لم يكن سوى أحكام تقويمية موغلة في التقويم تستهجن مثلاً بعينها وتستحسن مثلاً أخرى.

(هـ) تعميق نزعة الشكّ وخلخلة البنية الفكرية

كانت المسيحية بالرغم من تهافت معتقداتها تقدم تصوراً موحداً باعتبارها عقيدة وحيدة لا تجد ما ينافسها في تصوراتها للكون والإنسان وكانت وحدة الحقيقة سمة من سمات العصر الوسيط المسيحي. يقول كرين برنتن: « واللفظة التي ينتهي إليها المرء إن عاجلاً أو آجلاً عند البحث في العصور الوسطى هي « الوحدة ». في تلك السنوات كانت ثقافتنا الغربيّة في الواقع واحدة عندما كان هناك مجتمع مسيحي واحد

---

(١٠٧) نقلاً عن علم الاجتماع الفرنسي المعاصر، د. علياء شكري، ط ٢٠ سنة ١٩٧٩، دار الكتاب للتوزيع - ص ٤٣٦، والكاتب المذكور هو أحد علماء الاجتماع الألمان.

يرتبط فيه الروحاني بالدنيوي بصورة لا تتجزأ حيث لا توجد مذاهب دينية معارضة أو قوميات متنافسة »(١٠٨).

وعندما تولى النظام الديني أمام الصدمات العنيفة حلّت محلّه مذاهب شتى زعزعت النظام الاجتماعي والفكري السائد، وشكّكت في كل القِيَم السائدة، ولم يعد هناك نظام يقيني ثابت يمكن للإنسان أن يطمئن إليه.

كانت الوضعية تعمل جاهدة لتقديم نظام موحد يقضي على الانفصام الموجود في التفكير الغربي بتعميم المنهج الوضعي واستئصال كل مظاهر التفكير الديني استئصالاً قاطعاً ولكنها فشلت في مهمتها، فالبديل الذي قدمته لم يجد قبولاً تاماً وسط الجمهور، وظل له معارضوه وظل مع هذه المعارضة الانفصام قائماً في الشخصية الغربية. فالمسيحي لم يجد أمامه سوى أمرين: إما أن يرفض المسيحية ويحاول تكوين نظرة موحدة للكون بدون الدين، واما أن يصبح شخصاً ممزقاً بين ما يؤمن به سراً وعقيدة، وما يعيشه واقعاً وفكراً. وقد كتب جوليان هكسلي في تحليل هذا التمزّق يقول: « إن مثلنا العليا تكون عرضة للهجوم لأنها غير موحدة بما يكفي حتى يكون لديها أيّة قوة واقعية حقيقيّة وقوية... وطالما استمر انشقاقها إلى قسمين بين الطبيعي والخارق، بين اللّه والبشر، بين المادة والروح، سوف تظل مدنيتنا الغربيّة تعاني من انفصام بكل ما تعنيه الكلمة وسوف تفشل مثلنا العليا في تزويد القوة الفعالة للقيام بعمل هادف حقيقي »(١٠٩).

وهذا التمزق الذي عبّر عنه جوليان هكسلي بين الطبيعي والخارق هو حصيلة التفكير الوضعي الذي استطاع فعلاً أن يهدم التصورات الدينية دون أن يوطّد بالمقابل البديل الوضعي الذي كان يحلم به، والرجل الغربي اليوم ـ كما عبّر عن ذلك بعض مفكري الغرب ـ لا يأمل في التحرّر من هذا الانفصام والتمزّق وهو يعاني من خيبة أمل عميقة تمزّق كيانه، وقد عبّر كرين برنتن عن هذه الخيبة بقوله: « إن الاحتمال بأن الأجيال المقبلة لن تشهد تحولاً في النظرة الكونية الغربية، وإننا سوف نستمر إجمالاً على قبول الإجابات عن المشكلات الكبرى التي نقبلها اليوم بكل ما فيها من تنوّع يحير

---

(١٠٨) أفكار ورجال، كرين برنتن ـ ص ٢٣٩.

(١٠٩) الدين بلا وحي، جوليان هكسلي ـ ص ٨ نقلاً عن المسلم المعاصر عدد ١٧، سنة ١٣٩٩ ـ ١٩٧٨. م. م صديقي ـ ص ١٢.

الألباب وتناقض متبادل: إن هذا الاحتمال قائم دائماً واستمرار هذه الحالات العقليّة القائمة ممكن بطبيعة الحال »[110].

لقد كانت الوضعية تقدم آمالاً عريضة وتبشّر بمجتمع فاضل يقوم على الحب والإيثار وأهم من ذلك يقوم على الانسجام بين العقل والقلب ويقضي على الانفصام الذي ظل قائماً من قبل بينهما عندما ساد التفكير الديني، ولكن الواقع أثبت هذه الحقيقة المرة التي حطمت آمال الوضعيين، وأثبت أن ما كانت تحلم به الوضعية لم يكن حتميات علمية يحقّقها العقل الإنساني في مسيرته التطورية من الحالة اللاهوتية إلى الحالة العلمية وأن ذلك لم يكن إلاّ ضرباً من التفكير الميتافـزيقي.

(١١٠) أفكار ورجال ـ ص ٦٦٧.

نقد المنهج الوضعي في دراسة الجانب الميتافيزيقي لعلم الاجتماع

يتضح مما سبق أن الوضعية ركزت جهودها في استئصال كل تفكير ميتافـزيقي وحددت أسساً منهجية اعتبرتها كافية في تحقيق أهدافها وحاولت استبعاد كل مضمون غيبي للظواهر الاجتماعية التي اختزلتها في جانبها المادي الواقعي وكانت النتيجة أن أعلنت الوضعية عن موت الميتافـزيقا وإفلاس أسسها والدخول بدون رجعة في عصر الوضعية.

وهذا الحكم الذي أصدرته الوضعية في حقيقة الأمر نابع من داخل الوضعية نفسها فهو يعبر عما اعتقدت أنها فعلته، ولكننا نريد أن ننظر إلى هذه القضية من خارج النظرة الوضعية. نريد أن ننظر إلى الأمور كما هي في حقيقتها لا كما نريدها أن تكون، وهذه النظرة الخارجية قادرة على البرهنة على تهافت حكم الوضعية بشأن إعلانها عـن إفلاس الميتافـزيقا وتحرّرها الكامل من كل تفكير من هذا النوع.

وسيثبت تحليل النتائج التي انتهت إليها الوضعية أنها ظلت غارقة في التأمّلات الميتافـزيقية لا تقل خطراً عن خطر الفكر اللاهوتي الذي حاربته، وأن هذه النتائج تجعلنا نقتنع اقتناعاً مؤسساً على حجج قاطعة بأن الوضعية لا تصلح ولا يمكن أن تصلح أن تكون منهجاً علمياً يستوعب كل الحقائق الاجتماعية، وأنها ظلت ولا تزال تمارس نشاطاً عدائياً ضد العلم والتفكير العلمي، وانتهت إلى تشويه الكثير من الحقائق الاجتماعية التي تفلت أو تتجاوز المقاييس التي حددتها الوضعية لضبطها.

وهذا النقص المنهجي الذي أدّى بها إلى هذا التشويه لم يكن نتيجة خطأ في

التحليل أو نقص المعلومات وإنما يعبر عن أزمة في الأُسس المنهجية التي تنطلق منها، تلك الأسس التي لا تستوعب إلّا نوعاً من الحقائق هي تلك التي تكون قابلة للإدراك الحسّي وتتمتع بوجود واقعي، في حين أن الإنسان من حيث هو إنسان لا يمكن أبداً أن نختزله في جانبه الحسّي فقط وندخل في تأويلات تعسفيّة لإخضاع الجانب الآخر لنفس المقاييس الماديّة، بينما تسمو تلك الظواهر على مثل هذا النوع من المقاييس التي لا يمكن أن نستوعبها باعتبارها من طبيعة مخالفة لطبيعتها. إن الوضعية لا يمكن لها أن تتجاوز هذه الأزمة وكل محاولة من هذا النوع سوف تضعها أما الخيار الصعب:

إما أن تغير أُسسها المنهجية وتدخل في اعتباراتها أُسساً جديدة غير تلك التي أعدتها لضبط الظواهر ذات الطبيعة الماديّة لتستوعب الظواهر الاجتماعية ذات الأبعاد والجوانب المتعددة وهو ما لا تقبله الوضعية لأن ذلك مناقض للمبدأ الحسّي الذي قامت عليه، وكل محاولة من هذا النوع تعود عليها بنفي أُسسها وتقويضها.

وإما أن تقنع الوضعية بمعالجة نوع خاص من الظواهر يقتصر على الظواهر ذات الطبيعة المادية القابلة للإدراك الحسّي وهو ما لا تقبل به الوضعية لإيمانها بوحدة منهجها وعموميته وضرورة استيعابه الظواهر كلّها في جانبها المادي والمعنوي مع اختزال الثاني، وهي ممارسة فيها الكثير من التعسف المنهجي، وهذا أمر يقتضي بالضرورة أن تظل الوضعية خارج الموضوعية التي قامت أساساً لتحقيقها ويقتضي أن تلج عالماً مجهولاً لها لا تملك مفاتيح أبوابه، وهو ما سيجرّها إلى تخبطات منهجية وتأملات شخصية لا تتمتّع بحد أدنى من العلمية.

إن هذا التحفّظ على المنهج الوضعي المتبع في دراسة مجموع الظواهر التي يهتم علم الاجتماع بتتبّعها بالدراسة والوصف والتفسير يدفعنا إلى أن نميّز بين نوعين من الموضوعات التي يتناولها علم الاجتماع، وهذا التمييز ضروري لأنه سيعين الحدود التي ينبغي أن تقف عندها الدراسات السوسيولوجية إذا أرادت أن تضمن لنفسها قدراً كبيراً من الموضوعية العلمية.

وقد ميّز الدارسون بين نوعين من الموضوعات في علم الاجتماع على درجة كبيرة من الاختلاف:

الأول: يتعلق بالحوادث الاجتماعية القابلة للدراسة الوضعية والمشاهدة الحسيّة

وهي دراسة تتعلق بميادين التنظيم والإدارة والكفاية الإنتاجية والروح المعنوية والتدريب المهني والعلاقات الصناعية والتنظيم العسكري[1]. وهذا النوع من الموضوعات هي حوادث اجتماعية تقع تحت سمعنا وبصرنا ويمكن مشاهدتها، وهو الذي يمكن أن يكون علماً إلى حدٍّ كبير، وإن كانت درجة هذه العلمية لا تبلغ ما تبلغه البحوث في الحوادث الطبيعية لتعقد الحوادث الاجتماعية، واستحالة اخضاعها لما تخضع له الحوادث الطبيعية من طرائق ومناهج وتجارب[2].

الثاني: يتعلق بأمور لا يمكن إخضاعها لطرائق البحث العلمي الدقيق كما هو الحال في الأول لاختلاف موضوعها كالبحث في أصل اللغات ونشأة الأديان وطبيعة الأخلاق ونشأة مختلف النُظم الاجتماعية كالأسرة والزواج والشرائع. . . . .

يقول الدكتور محمد المبارك ـ رحمه اللَّه ـ: « وهذا القسم من البحث الاجتماعي كثرت فيه النظريات وتعددت واختلفت ولا سبيل إلى إلزامنا بإحدى هذه النظريات فليست هي من الحقائق العلمية التي لا يختلف فيها اثنان بل يمكن اعتبارها من قبيل ميتافزيقا علم الاجتماع أي من قبيل القسم الغيبي الذي يكون إقحامه عن طريق التخمين والظن، وهو يقابل مثيله في علم الطبيعة حينما يسأل الكيميائي والفيزيائي نفسه عن أصل المادة ونشوئها وخلقها. . . وهذا خارج عن دائرة اختصاصه وليس لبحثه فيها قيمة علمية كبحثه في تركيب المادة وقوانينها وتفاعلها، بل إن البحث في هذه الأصول الاجتماعية النظرية أصبح أكثر تعقيداً. وهذه البحوث في العلوم الطبيعية تدخل فيما يسمى بفلسفة العلوم، لا في العلوم نفسها من حيث الاختصاص، ومثيلاتها في علم الاجتماع أحرى أن تسمى بفلسفة علم الاجتماع فلا تكون لها القيمة العلمية التي تدعيها »[3].

ومما يدخل في هذا القسم أيضاً تلك البحوث التي تكون لها علاقة وطيدة بفلسفة التاريخ والتي تتعلّق بتنبؤات علماء الاجتماع سواء تعلّق هذا التنبؤ بماضي الإنسانية والكشف عن المراحل التي قطعتها اعتماداً على الشواهد الانثروبولوجية والتاريخية

---

(١) علم الاجتماع والمنهج العلمي دراسة في طرائق البحث وأساليبه، د. محمد علي محمد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، الطبعة ٣، سنة ١٩٨٣ ـ ص ٨٥١.

(٢) مقال للأستاذ محمد المبارك، مجلة المسلم المعاصر، عدد ١٢ ـ ص ٢٤، سنة ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧.

(٣) مجلة المسلم المعاصر، عدد ١٢ ـ ص ٢٥.

والايثنوغرافية . . . أو تلك التي تتعلّق بمستقبل المجتمع البشري اعتماداً على دراسة التطور التاريخي للمجتمع الإنساني من جهة، ومعطيات الحاضر من جهة أخرى. وسوف نرى أنها تعبّر عن مثل معيّن، يؤمن بها أصحابها مدفوعين بتأثّرهم بالبيئة الثقافية التي ينتمون إليها، وهي لا تعبّر عن قانون اجتماعي ثابت. ولتوضيح هذه الأفكار فسوف يرتكز الحديث في نقد الجانب الميتافـزيقي لعلم الاجتماع في النقط الثلاث الآتية:

١ ـ نقد المنحى الواقعي في دراسة الظواهر الاجتماعية غير الحسيّة.

٢ ـ نقد ميتافيزيقية علم الاجتماع في دراسة الشعوب البدائية ونشأة النظم.

٣ ـ نقد ميتافـزيقية علم الاجتماع في تفسير تطور المجتمعات البشرية.

المبحث الأول: نقد المنحى الواقعي في دراسة الظواهر الاجتماعية غير الحسيّة

تعرض هذا المنحى الواقعي الذي سلكته الوضعية في دراسة الظواهر الدينية والخلقية إلى انتقادات شديدة ربما وصلت إلى حد الاستهجان والسخرية وهو أمر يعبر عن مدى التشويه الذي مارسته الوضعية على هذه الحقائق التي لا يمكن للمنهج الوضعي الحسيّ أن يستوعبها. يقول كارل مانهايم: «إن الفلسفة الوضعية ألزمت نفسها بأحكام ميتافـزيقية وأنطولوجية بالرغم من ادعائها بأنها تقف موقفاً معارضاً ضد التحيزات والمزاعم الميتافـزيقية. لعل إيمانها بالتقدّم وواقعيتها الساذجة في حالات خاصة أمثلة على تلك الأحكام الأنطولوجية»(٤).

وهاتان القضيتان تمثلان أكبر سقطة وقعت فيها الوضعية: إيمانها بتقدم الإنسانية من المرحلة اللاهوتية والميتافـزيقية إلى الوضعية وهو أمر لم يخضع للتمحيص وإنما يعبر عن معتقدات شخصيّة. والثاني: الواقعية الساذجة وهي التي يهمّنا الحديث عنها في هذا المبحث.

---

(٤) الايديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة، كارل مانهايم ـ ص ١٧٠، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٦٨.

إن هذه الواقعية ساذجة لأنها تغفل حقيقة الإنسان وطبيعته كما هي في الواقع، إنها تنظر إلى الإنسان كما تريد أن تراه، وليس كما هو في الواقع. فالمقياس الذي تقاس به الأشياء هنا هو مقياس ذاتي وليس موضوعياً، وقد كانت النزعة الذاتية أصلاً لكل تفكير ميتافيزيقي. يقول إميل بوترو: «ولإن اتخذنا من الإنسان مقياس الأشياء فلن نغلق باب عصر المباحث الميتافيزيقية والدينية إلى الأبد، ولكننا نفتحه من جديد، إذ ما الإنسان؟ أنحن على يقين من أنه بالذات ليس إلّا ظاهرة أو مجموعة من الوقائع أو مجرد شيء»[٥].

إن الوضعية لا تنكر الجانب الوضعي للإنسان، ولكنها ترفض أن تعترف بهذا الجانب كحقيقة موجودة مستقلّة عن الواقع المادّي الذي يمكن ملاحظته فهي لا تنكر القِيَم الروحيّة والمعنويّة والدينية، ولكنها لا ترى لهذه القِيَم وجوداً خارج المجتمع الإنساني نفسه. فالعقل الوضعي لا يتصور وجود إله غير الإله الذي يظهر في صورة الإنسانية، وهو من المتناقضات التي تقع فيها الوضعية. فالوجود الروحي لا يمكن أبداً اختزاله في بُعده المادي المفارق له، ولا يثبت له وجوده إلّا خارج هذا الوجود المحسوس. إن الدافع إلى هذا الاختزال هو تأكيد الوضعية لنزعتها الواقعية والحسيّة المفرطة، وهي بهذه الممارسة لا تريد أن تدرك حقائق الوجود على ما هي عليه في حقيقتها، ومن ثم تتجاوز حدود العلم إلى الاعتقاد في العلم، ويتحول العلم معها إلى فلسفة، ومن ثم تدخل في المجال الميتافيزيقي. وليس هذا الجانب سوى الطرف المقابل للحقيقة والواقع. تلك هي نتيجة الواقعية الساذجة التي انتهت إليها الوضعية، لقد انتهت إلى معتقد لا يختلف كثيراً عن المعتقد اللّاهوتي، بل تتبنّى كل خصائصه وأفكاره ومثله. ولم يشفع للوضعية بعد ذلك تعلّقها بالعقائديّة العلمية في مقابل العقائدية الدينية ما دامت النتيجة التي انتهت إليها واحدة.

يقول جاستون بوتول عن هذا المعتقد الوضعي الجديد: «لقد اعتنى كونت في آخر حياته وبشكل دقيق بوصف شعائر دين الإنسانية، وكان يهدف إلى تأسيس نوع من الدين بتقديس الإنسانية المعتبرة بمثابة «الكائن الأعظم». وقد أجهد نفسه ليجمع في هذه الديانة كل الشعائر الموجودة ويجعل لها هيئة كهنوتية وسلطة عليا دينية وعلمية وسياسيّة في الوقت نفسه يكون من مهامها أن تدير مصير الإنسانية»[٦].

---

(٥) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - ص ٦٧.

(٦) Histoire de la sociologie, Gaston Bouthoul, P: 60. =

ويقول إميل برهيـي: « إن كونت يتظاهر بالاحتفاظ بكل ما خلق القوة الموحدة والمنظمة للكاثوليكية بل ومضاعفته بفضل موضوعية مفهوم الإنسانية، فديانته تهتم بإعادة خلـق كل أشكال الديانة الكاثوليكية حتى الطقوس والقرابين المقدّسة وحتى التقويم نفسه مع استبدال الإنسانية أو الكائن الأعظم بـالله والرجـال العظماء بالقديسين، وقد أسّس سلطة روحية أو كهنوتية تكون وظيفتها تعليم العقيدة »[٧].

لقد اعتقد كونت أن الديانة الواقعية هي التي تلائم عقلية الناس في عصر العلم فهي ستقوم مقام الديانة التقليدية التي تتطلب قبول اعتقادات لاهوتية غير علمية، ولكن ثمة مشاكل تعترض واقعية كونت، فإذا كان يهدف من وراء هذا التفسير للدين إلى إبعاد كل المضامين الميتافـزيقية للدين وحصره في شيء ملموس وواقعي متحرّك داخل الزمان والمكان، فإن هذه الواقعية نفسها سرعان ما تنقلب ضداً على التفكير الوضعي لتذهب به بعيداً في متاهات ميتافـزيقية غيبية. إن كونت يضع الإنسانية موضع تقديس ولكننا نطرح السؤال عن ماهية هذه الإنسانية وهي ليست شيئاً غير فكرة مجرّدة ليس لها وجود حقيقي واقعي خارج ذهن الفيلسوف ولا نجد حقيقة مستقلّة عن عناصرها الأفراد. يقول د. مصطفى الخشاب: « لقد اعتبر كـونت الإنسانية هي الحقيقة بالذات بل هي الحقيقة الوحيدة التي يجب أن تكون موضوعاً لدراسته الاجتماعية، وقد لا يكون موفقاً في هذا الاعتبار، لأن الإنسانية فكرة مجرّدة لا توجد إلاّ في عقل الفيلسوف الذي يبحث بحثاً نظرياً ميتافـزيقياً بعيداً عن الواقع. ان اعتبار كونت الإنسانية حقيقة موضوعية يجب أن تكون أساساً لعلم الاجتماع الوضعي يعتبر رأياً شخصياً ميتافـزيقياً استمدّه من فلسفته الخاصة. لقد حمل كونت على الميتافـزيقا ولكن لم يمنعه ذلك من استخدام الميتافـزيقا التي تغلب على فلسفته إلى حدٍّ كبير »[٨].

إن هذا المنحى الخيالي الذي سار فيه كونت جلب عليه نقداً عنيفاً من قبل الوضعيين أنفسهم وجعله موضع سخرية نقاده، فكونت يقع في نفس الأخطاء التي

= والكاتب عالم اجتماع فرنسي.

(٧) Histoire de la philosophie - Emille Bréhier, Tome; II 2ème partie PP: 890 - 891.
والكاتب أستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس سابقاً.

(٨) أوجست كونت، د. مصطفى الخشاب ـ ص ٨٥.

انتقدها. لقد عمل على هدم التصورات اللاهوتية ذات الطابع المطلق لتحل محلّها الحقائق النسبيّة ومع ذلك فإن اعتقاده في وجود حقيقة عليا تتوقف عليها الحقائق الأخرى لم يكن سوى اعتقاد في هذا المطلق على النمط اللاهوتي الذي حاربه، ففكرة الإنسانية المطلقة تحلّ محل الفكرة القديمة وتؤدي وظيفتها الدينية.

لقد انتقد باريتو عالم الاجتماع الإيطالي هذا المنحى الميتافـزيقي الذي سار فيه كونت ومن نحا نحوه، واعتبره «لا يخضع لشروط المنهج المنطقي التجريبي واعتبر فلسفته فلسفة أخلاقية في غايتها، وعقائدية في طابعها، وغير منطقية وغير تجريبية في صياغتها، تضرب جذورها في الروح اللاهوتية وتتجه إلى البحث عما ينبغي أن يكون عليه النظام الاجتماعي المثالي، وتسعى إلى تقييم السلوك الإنساني[٩]. وهي نفس التهمة التي وجّهها إليه أتباعه أمثال دوركايم وليفي بريل وعالم الاجتماع الفرنسي ليتري، وقد اتهموه بالاضطراب في التفكير والتناقض وخيانة المبادىء الوضعية[١٠].

لقد انتقد كونت بشدّة على هذا المنحى الفلسفي الميتافيزيقي الذي سار فيه. فهو كمفكّر وضعي كان يهدف إلى استئصال الفكر الديني الميتافزيقي ودخل معه في حوار هدّام، وأراد أن يقدم البديل الذي يبقي على العاطفة الدينية مع إلغاء مضمونها اللاهوتي، ولكن ذلك لم يشفع له عند أتباعه ونقّاده الذين رأوا في تفكيره الديني عودة إلى أحضان الميتافيزيقا من جديد.

إن هذه النهاية التي أفضت إليها الوضعية لم تكن مسألة مرحلية متّصلة بطبيعة المرحلة التي وجدت فيها الوضعية مع كونت حيث كانت لا تزال تناضل من أجل التخلّص من بقايا الفكر الميتافيزيقي، وتسعى جاهدة إلى التخلّص نهائياً من تأثيرات الموروث القديم، فهذا النوع من التفكير سيستمر مع أقطاب الوضعية فيما بعد.

لقد اشتهر دوركايم من بين علماء الاجتماع في عصره بتأصيله لقواعد منهجية تثبت لعلم الاجتماع استقلاليته وعلميته، وقد اعترف له بذلك كبار علماء الاجتماع من بعده.

---

(٩) تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة، د. محمد علي محمد ـ ص ٢٤٤.

(١٠) فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل ـ ص ص ١٢، ٣٢٦. وكذلك الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية للمؤلف نفسه ـ ص ٣٥٠، وكذلك نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها: نيقولا تيماشيف، ترجمة محمود عودة وآخرون ـ دار المعارف سنة ١٩٧٠ ـ ص ٤٥.

إن واحداً من أعظم علماء الاجتماع الفرنسيين: جورج جرفتش يقول عن دوركايم إنه يحتل مكانة خاصة بين علماء الاجتماع نظراً لاتجاهه العلمي وأهميته وتأثيره على توجيه علم الاجتماع في فرنسا وخارج فرنسا على السواء وإن مجهوده يعتبر لحدّ الآن المجهود الذي حقّق نجاحاً أكثر نحو الربط بين النظرية الاجتماعية والبحث الامبريقي(١١).

ورغم شهادة جرفتش ورغم شهادة الكثيرين بعلمية دوركايم فإن الفقرات المقبلة ستكشف أنّه لم يكن أقل ميتافـزيقية من أستاذه كونت ولم تكن القواعد المنهجيّة التي استخلصها من تجاربه وبحوثه لتقف حائلاً دون ارتمائه في أحضان الميتافـزيقا. وهذا أوضح دليل نقدّمه على أن المجال الإنساني لا يمكن أن يستقل به الفكر الإنساني وحده فهو أقل من أن يدرك أبعاده الحقيقيّة.

إن دوركايم يلتقي مع أستاذه في التصورات والمنطلقات نفسها، وهذا النص يكشف عن عقيدته تلك. يقول في كتابه عن التربية الأخلاقية: «إن الشخصية الإنسانية هي الشيء الخليق بالتقديس وإن لها حق التبجيل الذي كان المؤمنون في كل الأديان يكنونه لإلههم، ولقد عبّرنا نحن أنفسنا عن هذه البديهـة حين جعلنا من فكرة الإنسانية غاية وأصلاً للوطن»(١٢).

إن أهم ما يكشف عنه هذا النص أن ألوهية المجتمع بالنسبة لدوركايم هي مسألة «بديهية» بمعنى أنها غير قابلة للبرهنة وإنما يقبلها كمسلمة يفترض صحتها مسبقاً. ولست هنا في حاجة إلى التذكير بأن أهم قاعدة من قواعده المنهجية تنص على أن لا نقبل أيّة فكرة مسبقاً ما لم تخضع للتجربة، ومع ذلك فلا حاجة إلى إعادة هذا الموضوع الذي سبق الحديث عنه، ونريد فقط أن نرجع خطوات إلى الوراء قبل دوركايم حينما كانت الفلسفة الميتافـزيقية تفرض سيادتها مع «كونت» لنضع مقارنة بسيطة بين فكرة «اللّه» عند كونت كمسلمة، وفكرة ألوهية المجتمع عند دوركايم كبديهية.

فإذا كان كونت قد وضع فكرة اللّه كمسلمة خلقية وافترضها كفرض أولي قبلي

---

(١١) Traité de sociologie, Georges Gurvitch, Tome I, P: 47.

(١٢) التربية الأخلاقية، دوركايم - ص ١٠٤.

بدونه لا تتحقق معقولية الأفعال الخلقيّة، فان دوركايم يفترض المجتمع ويسلم به كمسلمة بدونه لا تتحقّق فكرة الـواجب، ولولاهـا لما قـامت الحياة الأخـلاقية برمتها[١٣]. ولسنا بعد هذا في حاجة إلى التذكير بأنّه لم يكن أفضل من خصومه الميتافيزقـيين الذين جرّدهم من كل تفكير علمي وهو الحكم الذي ينطبق عليه في جوانب من فكره. وبسبب هذا المنحى الفكري، نجد أن النقد الذي سيوجهه علماء الاجتماع لدوركايم سيكون أعنف مما وجّه إلى أستاذه كونت، كما سيتضح من خلال عرض أقوال بعض النقّاد.

ينطلق هنري دولاكروي[١٤] من فكرة دوركايم حول اعتبار المجتمع منبع كل القِيَم ومحل كل تقديس لأن المجتمع شيء خارج عن الأفراد، وهذه الفكرة كما يقول دولاكروي ترتد حجتها على دوركايم، فالمجتمع أمر واقعي ولا يمكن أن يكون هذا المجتمع الواقعي بأطره ونظمه موضع الإيمان، بل موضع الإيمان هو هذا المجتمع الذي يتصوّره الفرد نفسه[١٥].

وهذا النقد يضع فكرة دوركايم في موضعها الصحيح، فإذا كان القصد من تأليهه للمجتمع هو إعطاء صورة واقعية عن مفهوم الألوهية والبحث عنها داخل الحدود المادية فإن هذه الواقعية سرعان ما تنفلت منه كما انفلتت من أستاذه من قبل.

والنقد الذي وجهه ريمون آرون لا يخرج عن هذا الإطار وهو ينطلق من نص لدوركايم يقول فيه: «لا تبتدىء الأخلاق إلاّ حينما تبدأ اللامبـالاة والإخلاص، ولكن اللامبالاة ليس لها معنى إلاّ إذا كان الموضوع الذي نخضع له، له قيمة أكثر منا نحن الأفراد، في حين أنني في عالم التجربة لا أعرف إلاّ موضوعاً واحداً يملك حقيقة أخلاقيّة أكثر غنى وأكثر تعقيداً من حقيقة أخلاقنا وهي «الجمعية». عفواً هناك حقيقة أخرى يمكن أن تلعب نفس الدور هي «الألوهية»، وبين اللّه والمجتمع ينبغي أن نختار»[١٦]. ويعلق آرون على هذا النص بقوله: «إذا كانت هناك جملة تميز

---

(١٣) قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، د. قباري محمد إسماعيل، الطبعة ٢/ ١٩٧٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية - ص ١٠٤.

(١٤) عالم اجتماع فرنسي من أنصار المذهب النفسي.

(١٥) مزيداً من التفصيل يراجع هذا النقد في: مبادىء علم الاجتماع الديني لروجي باستيد - ص ٢٢٨. وكذلك تمهيد في علم الاجتماع، د. عبد الكريم اليافي - ص ٦٣٩.

(١٦) Sociologie et philosophie, E. Durkheim, PP: 74 - 75.

فلسفة دوركايم وتبرهن على ما اعتقده حقيقة فهي (بين اللّه والمجتمع ينبغي أن نختار) ولست في حاجة لأن أضيف أن هذا الخيار لا يظهر لي ضرورياً وأن استدلال دوركايم يبدو لي سفسطائياً بشكل واضح وبسيط. . . وسفسطائية دوركايم تكمن في اعتبار المجتمع كواقع وموضع تأليه يمكن ملاحظته، في حين أنه ليس هناك مجتمع بل تجمعات إنسانية، وما لم نحدد التجمع الإنساني الذي ينطبق عليه مفهوم المجتمع فسنبقى في إبهام خطير، فما هو المجتمع المطابق للّه، أهي الأسرة أم الطبقة الاجتماعية أم المجتمع القومي أم الإنسانية »[١٧].

إن الدافع إلى هذا المنحى ـ حسب آرون ـ هو أن دوركايم أراد أن يبقى طول حياته مفكّراً وضعياً وعلمانياً، وعالِماً اجتماعياً قادراً على دراسة الظواهر الاجتماعية كأشياء، وتفحصها من الخارج، وإدراكها بالطريقة التي يدرك المتخصّص في علم الطبيعة الظواهر، ولكن يوجد في فكر دوركايم في الوقت نفسه وإلى جانب هذه الوضعية المثابرة والثابتة فكرة أن المجتمع هو مقرّ المثالي والموضوع الواقعي للعقيدة الأخلاقية والدينية في الوقت نفسه[١٨].

وهذه النتيجة التي انتهى إليها دوركايم تجعل منه فيلسوفاً تصورياً وتذهب به بعيداً عن الوضعية العلمية التي عمل على تثبيت منهجها.

المبحث الثاني: نقد ميتافزيقية علم الاجتماع في دراسة الشعوب البدائية ونشأة النظم

١ ـ نقد المنهج المتبع في دراسة النظم ونشأتها

سبقت الإشارة إلى أن المجالات الناجحة في علم الاجتماع هي المجالات المعاشة ومجموع الوقائع التي يستطيع الباحث الاجتماعي مراقبتها بطرق مختلفة والحصول على بيانات كافية حولها، وأن البحث في مجال النظم الاجتماعية من حيث أصولها ونشأتها والعوامل التي تخضع لها في تطورها تتعرّض لكثير من الأخطاء، ولا يمكن أن تحقّق

---

(١٧) Les étapes de la pensée sociologique, R. Aron, PP: 324 - 325.

والكاتب عالم اجتماع فرنسي، ولد في باريس سنة ١٩٠٥، ساهم بشكل فعّال في تقدم علم الاجتماع والعلوم السياسية، وعمل أستاذاً في «كوليج دو فرانس».

(١٨) Les étapes de la pensée sociologique, P: 389.

قدراً من العلمية لكثرة اعتمادها على التخمين والظن والافتراض، وهذا النوع من الدراسات يمثل الجانب الميتافـزيقي أو الغيبي لعلم الاجتماع الذي يقابل مثيله في العلوم الطبيعية حينما يتجاوز العالم الطبيعي مجاله المحسوس إلى طرح أسئلة تتعلّق بأصل المادة ونشأتها مما يتجاوز اختصاصه. وهذا النوع من الدراسات هو الذي كان غالباً على الجيل الأول من علماء الاجتماع الذين جاءوا بعد كونت ووجهوا اهتماماتهم إلى الكشف عن أصول الظواهر الاجتماعية والبحث عن صورها الأولى كأصل الدين وأصل القانون وأصل اللغة. . .،[١٩] وكان مجال دراستهم هو الشعوب البدائية باعتبارها تمثّل أقدم صور المجتمع البشري، والسمة التي طبعت هذا النوع من الدراسات هي النزعة النشوئية الداروينية حيث كانت تأثيراتها واضحة وقامت على أساس فكرة التطوّر.

وقد ظهرت في هذا الاتجاه عدة دراسات لمفكرين أنتروبولوجيين منها « القانون القديم » لهنري مين، و« المدنية القديمة » لفوستيل دوكولين و« الثقافة البدائية » لإدوارد تايلور وكتاب مورجان عن المجتمع القديم، وكتاب فريدريك أنجلز عن أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة، وكتاب فريزر الشهير عن دراسة السحر والدين[٢٠].

وإذا كانت هذه الدراسات قد ظهرت منذ ستينات القرن التاسع عشر ومتأثرة بالنزعة التطورية الداروينية فإن أواخر القرن التاسع عشر شهد مرحلة مراجعة لهذا المذهب بأكمله وعكف علماء الاجتماع على مراجعة المذهب التطوري بحيث نظمت بحوث بقصد دحض النتائج التي انتهى إليها المذهب التطوري فيما يتعلق بالأسرة ونظام الزواج والاقتصاد والنظم السياسية. . .، فعلى مستوى الأسرة قامت الأبحاث على دحض المسلمة التي ترى أن الإباحية الجنسية كانت أولى مراحل تطور الأسرة الإنسانية كما كان يتصور مورجان. وعلى المستوى الاقتصادي قامت البحوث على دحض نتائج فريدريك أنجلز بخصوص إمكانية وجود شيوعيّة بدائية، كما تم دحض الأفكار التطورية المتعلقة بنمو النظم السياسية في حين عملت جهود الباحثين

---

(١٩) أصول علم الاجتماع ومصادره، د. قباري محمد إسماعيل، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٧٨ - ص ٢٥.

(٢٠) قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم، عالم المعرفة، العدد ٩٨ - ص ١٣٣.

الاجتماعيين على تقويض الجانب السياسي للنزعة التطورية[٢١]. ومهما كانت الجهود التي يبذلها علماء الاجتماع في هذا المجال فإن الاختلاف سيظل قائماً بينهم ولا يمكن التوصّل إلى نتائج قطعية بالاستناد إلى معلومات الاثنوغرافيا وحدها.

ولعل الذي دفع علماء الاجتماع إلى إقحامهم لهذا النوع من الدراسات هو رغبتهم في تحقيق قدر كبير من الموضوعية والعلمية في دراساتهم الاجتماعية فهم ينطلقون من قاعدة أساسيّة مفادها أننا لا نستطيع أن نصل إلى فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية التي نعيشها في حاضرنا إلّا إذا استطعنا الوصول إلى أول مظهر من مظاهرها ووقفها على بدايتها ونشأتها.

وهذا الاتجاه سار فيه العديد من علماء الاجتماع نذكر منهم على سبيل المثال دوركايم الذي كان متحمساً لهذا النوع من الدراسات لقناعته الشخصيّة بأن الباحث الاجتماعي يجب أن يدْخل حقل الدراسات الاجتماعية وهو يجهل كل شيء عن الظواهر التي يريد دراستها، ولا يمكن في نظره أن نعطي تفسيراً علمياً دقيقاً لنظام الأسرة واللغة والدين والأخلاق والقانون والاقتصاد ما لم نخضع هذه النظم للدراسة الدقيقة التي توقفنا على بذورها الأولى.

وقد طبّق دوركايم هذا المنهج في دراسته للظاهرة الدينية وسجل نتائج بحوثه في كتابه الضخم عن الصور الأولية للحياة الدينية، ولا شك أن دوركايم لم يفلح في الكشف عن حقيقة هذه الظاهرة، ولم تكن النتائج التي انتهى إليها نتائج علمية، وكانت دراسته موضع انتقاد.

وممن تبعه في هذا الطريق حفيده مارسيل موس في دراسة لم يكملها خصصها لدراسة ظاهرة الصلاة وقد عمد إلى الدراسة الوراثية أو التطورية التي تقوم على تتبع الظاهرة في تسلسلها التاريخي وذلك كطريق وحيد للوقوف على حقيقتها وأصولها وكيفية تطورها[٢٢].

وقد تعرّض هذا الاتجاه للنقد باعتباره لا يعكس حقيقة تلك النظم وواقعها

---

(٢١) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، نقولا ستيماشيف ـ ص ٢١٨ ـ ٢٢٠ باختصار. ترجمة د. محمود عودة وآخرون، دار المعارف ١٩٧٠.

(٢٢) Mauss, par Jean Cazeneuve, présses universitaires de France , Paris: 1968, Colléc- tion: SUP, Philosophes, 1ère édition, PP: 33-35.

لاعتماده على الافتراض والظن. يقول روجي باستيد في نقده لهذا المنحى: «تنحصر الطريقة التي يستخدمها علم الاجتماع الديناميكي عادة في البدء بدراسة مجتمع يزعم أنه بسيط ويعتقد أنه بدائي لكي يهبط منه تدريجياً حتى يصل إلى الحضارة الراهنة. ونحن نعتقد أن هذه الطريق محفوفة بالمخاطر لأن المجتمع الذي يتخذ نقطة بدء للدراسة مجتمع فرضي على وجه العموم أكثر من أن يكون مجتمعاً حقيقياً[٢٣].

وهذا يعني أن علماء الاجتماع يفترضون أن المجتمعات البدائية الراهنة تمثل المرحلة التاريخية والظروف الاجتماعية نفسها التي كانت عليها مجتمعات الإنسان الأول وأنها ممثلة للشكل الأول للمجتمعات الإنسانية في فجر نشأتها، والواقع عكس ذلك «فكل مجتمع إنساني يخضع لمبدأ التطور، ولا يمكن أن يظل على الحالة الفطرية الأولى التي وجد عليها ولذلك فهذه المجتمعات المختلفة في الحضارة لا تمثل بالدقّة المراحل الأولى الإنسانية وإنما تشكلها إلى حدٍّ ما»[٢٤].

وقد انتقد روجي باستيد الطريقة التي سلكها علماء الاجتماع في تتبّع نشأة الظواهر الدينية اعتماداً على ممارسة الشعوب الهمجية الحالية لهذه الظاهرة. يقول: «يجب علينا أن نشير هنا إلى هذه الملاحظة المبدئية، فقد ترك هؤلاء الهمجيُّون وراء ظهورهم تاريخاً طويلاً كتاريخنا ولذا فسيكون من العجيب أنهم لم يتغيّروا خلال العصور، وأن تكون ديانتهم اليوم هي تماماً ما كانت عليه في غابر الزمن. إنا نستطيع وصف نظمهم الدينية في حالتها الراهنة ولكن ليس ثمة مبرر لتأكيد هذه الحالة البدائية حقيقة، ولا سيما أن أساطير هذه الشعوب تومىء في كثير من الأحيان إلى نظام سابق[٢٥].

ويقترح روجي باستيد منهجاً آخر معاكساً، فإذا كان علماء الاجتماع ينطلقون من المجتمع البدائي ودراسة نظمه لتفسير نظمنا الحاضرة، فإنه يعكس هذه الطريقة ويتخذ مسلكاً معاكساً تكون نقطة الانطلاق فيه هي المجتمعات الحاضرة. ثم نصعد درجات العصور وننتقل من المعلوم إلى المجهول، ونستعين في أثناء ذلك بنتائج

---

(٢٣) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد - ص ٢٣٤.

(٢٤) الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، د. أحمد الخشاب - ص ٦٣، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٧٠.

(٢٥) مبادىء علم الاجتماع الديني - ص ٢٤٤.

التاريخ ، وسنقف حيث تنعدم الوثائق والآثار، وهكذا فلن نفسح للخيال أو للتعسف إلّا أقل مكان ممكن[٢٦].

هذا المنهج البديل قد يكون أكثر حذراً، ولكنه مع ذلك يظل ناقصاً ويظل المجال الذي يتعلق به مجالاً غيبياً لا يسلم من التعسف والخيال. فالنتائج التاريخية والمعلومات التي تقدمها الوثائق ونتائج الحفريات غالباً ما تكون رموزاً قابلة للتأويلات والتفسيرات المتباينة، والمعلومات التي تقدّمها ليست يقينية خالصة، وإن كانت تكشف عن جزء من الحقيقة فهي لا تكشف عن الحقيقة كلها. وقد حاول باستيد أن يطبّق منهجه التصاعدي هذا في دراسة عقيدة التوحيد وانتهى إلى أن التوحيد المسيحي أصله يرجع إلى التوحيد اليهودي. وهذا صحيح من الناحية التاريخية ولكن الباحث سرعان ما يتعثّر رغم توفر البيانات التاريخية، فهو يقرر أن إله « يهوى » اسم إله لدى اليهود قد أخذ يتميّز في الأجزاء الأولى من التوراة على إله « الوهيم » ليقرر في النهاية بأن مذهب تعدد الآلهة من الوجهة التاريخية سابق على مذهب التوحيد الحديث في كل مكان[٢٧].

ننتهي من هذا التقديم إلى أن المنهج الوضعي قاصر عن الكشف عن حقيقة النظم الاجتماعية من حيث أصلها ونشأتها لأنه قاصر على إدراك أبعاد التطور الإنساني الضارب في التاريخ ولا بدّ من البحث عن مصدر آخر غير المعلومات التاريخية والإثنوغرافية والأنثروبولوجية والأركيولوجية. . . ، فمهما كانت طبيعة هذه المعلومات فهي ناقصة، واليقين فيها لا يتحقق إلّا بناء على استقراء تام يستوعب كل جوانب الحياة الاجتماعية الماضية وهو ما لا سبيل إليه.

ولذلك نعتقد أن الكشف عن النظم الاجتماعية في نشأتها وتطورها تتوقّف على مصدر آخر يعضد هذه المعلومات التي توصلت إليها الأبحاث الاجتماعية. وهذا المصدر لا بد وأن يكون من طبيعة مختلفة، ولن يكون هذا المصدر إلّا الوحي الصحيح باعتباره وثيقة قطعية في ثبوتها ودلالتها، قادرة على إعطاء بيانات تمتد إلى أولى بدايات الحياة الاجتماعية للإنسان، وهذا الموضوع سنعود إليه في الفصول المقبلة. إن النتائج التي انتهى إليها البحث الاجتماعي بشأن هذه النُظم ستكشف أنها

---

(٢٦) مبادىء علم الاجتماع الديني ـ ص ٢٣٤.

(٢٧) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٢٣٥.

لم تكن أكثر من تأمّلات واستنباطات شخصيّة وأن علم الاجتماع لم يتعثّر في بحوثه قدر تعثّره في دراسته لهذه المسائل. لقد حاول علم الاجتماع أن ينتزع هذه الموضوعات من مجال الفلسفة ليحقّق فيها أكبر قدر من العلميّة والموضوعية ولكن هذه الخطوة كانت أكبر سقطة وقع فيها البحث الاجتماعي حيث تورط في القضايا الميتافيزيقية التي زاحم فيها الدراسات الفلسفيّة دون أن يخرج منها بنتيجة علمية.

٢ ـ نقد نتائج علم الاجتماع حول دراسة أصل النظم ونشأتها

في هذه الدراسة الموجزة يتعذّر التعرض بشكل تفصيلي للنتائج التي انتهى إليها علماء الاجتماع بشأن أصل النظم الاجتماعية ونشأتها وتطورها. وسأعرض لنموذج واحد هو النظام الديني كمثال على مدى التخبط الذي وقع فيه علماء الاجتماع في هذه المسائل وهو دليل كافٍ يشهد على مدى تهافت الموضوعية العلمية التي يتعلّق بها علماء الاجتماع في هذا المجال. فقد تضاربت آراؤهم وتباينت بشكل يلفت النظر، واختلفت وجهات نظرهم بشكل لا يمكن معه التوفيق بينها، ولم ينته هذا النقاش إلى نتيجة أو حتى مبادىء أولية تصلح لأن تكون نظرية علمية. وهذا موجز سريع لهذه النظريات.

أ ـ إرجاع أصل الدين إلى السحر: هذه النظرية لفريزر، ويؤكد أن أصل نشأة الدين يرجع إلى السحر فالظواهر السحرية بسيطة أولية في حين أن العقائد الدينية وما تبعها من طقوس تمتاز بطابع التعقيد الذي يرتكز في غالب الأمر على تقدّم الفكر، فقد اكتشف الإنسان بعد ممارسة السحر زماناً أن السحر قد يخفق في كثير من الأحيان، وحينئذٍ بدأ يشعر بضعفه وجهله وبقوته المحدودة فمهد هذا الشعور لظهور الديانات التي ما لبثت أن تغلّبت على السحر وظهرت عليه(٢٨).

ب ـ إرجاع أصل الدين إلى الأسطورة: يعتقد هيبر أن الدين مهما كان عملياً فإن للتفكير المحض مكانة فيه. وإخراج الأسطورة من الدين ليس تضييقاً فحسب بل معناه أننا نجرده من أهم عناصره فلا غنى للدين عن الخيال، والخيال الذي يستخدم في هذا الصدد خيال ديني، فالأساطير تصورات دينية والتصورات الدينية تصورات اجتماعية، ففي الأسطورة يبذل الإنسان جميع صنوف نشاطه ويستعين بذكائه ليحاول

---

(٢٨) نظريات ومذاهب اجتماعية، د. سيد محمد البدوي، دار المعارف ١٩٦٩ ـ ص ٣٠٣.

أن يجد تفسيراً نهائياً للأشياء كما يستخدم خياله وحساسيته الشاعرية[٢٩].

ج ـ المذهب الطبيعي عند ماركس مولر: أطلق هذا المذهب على الفكرة التي تمخضت عنها بحوث ماركس مولر، ويرى أن الدين محاولة أولى قام بها الذكاء لتفسير الظواهر الطبيعيّة وبخاصة تلك التي تثير لدى الذكاء أشد ضروب الدهشة أو الفزع وهي الانقلابات الشمسيّة في نظر ماركس مولر، فهو يجعل أصل الدين نوعاً من الوحي الذاتي والحدس بوجود اللانهائي، ولن يكون الدين إلّا تلك اللغة التي يعبر بها الناس عن هذا الغامض الذي يأتيهم عن طريق حواسهم وقلوبهم[٣٠].

د ـ المذهب الطبيعي أو نظرية المادة الحيّة عند تايلور: تقوم هذه النظرية على أساس أن الرجل البدائي يعيش وسط طبيعة حيّة، كل عناصرها في حركة مستمرة، فبدا له أن جميع الأشياء تتكوّن من جسم وروح، وبدا العالم في نظره مليئاً بعدد لا نهاية له من الأرواح كأرواح منابع الماء والأشجار والجبال، ولهذا السبب سميت بنظرية المادة الحيّة، وليست الآلهة في ديانة التعدد إلّا نخبة ممتازة وطائفة من هذه الأرواح التي كتب لها الرقي بعد أن كانت مختلطة كباقي الأرواح التي كان البدائي يخشاها ويعبدها[٣١].

هـ ـ نظرية عبادة أرواح الموتى عند سبنسر: تقوم هذه النظرية على أساس عبادة أرواح الأجداد واعتبارها آلهة، وحسب هذه النظرية تكون أرواح الموتى موجودة وهي لا تفارق الجسم إلّا بصفة مؤقتة لتظهر في شكل آخر[٣٢].

و ـ نظرية ما قبل المادة الحسيّة: يرى أصحاب هذه النظرية أن فكرة المادة الحيّة جاءت بعدَ مرحلة لم يكن البدائي قد انتهى فيها إلى فكرة النفس الشخصيّة، بل كان يعتقد فيها أن هناك قوة واحدة منتشرة في جميع أركان الكون الشاسع[٣٣].

ز ـ مذهب أوجيست كونت: يطبق كونت نظريته في المراحل الثلاث على تطور الدين، فليس هناك دين واحد، بل لكل مرحلة دينها، فلما كان الدين وليد الحاجة

---

(٢٩) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٧٧ ـ ٨٣ بتصرف.
(٣٠) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ص ٢١٦ ـ ٢١٧.
(٣١) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٢٢٠.
(٣٢) انظرها بالتفصيل في المصدر نفسه ـ ص ٢١٨.
(٣٣) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٢٢٤.

العقليّة الفطرية لدى النوع الإنساني فقد ظهر منذ البداية وقد تشكّل أولاً بصورة الديانة الفتيشية، وهي التي تُؤَلّه جميع الأشجار والحصى والمنابع... بأن تنسب إليها قوة غيبيّة ثم انتقلت الإنسانية من عبادة الأصنام إلى القول بتعدد الآلهة، وأصبح الإنسان يعتقد في إله خارج الطبيعة، وأدّى تطور الفكر والرغبة في تفسير وحيد للعالم إلى ظهور التوحيد، ومع تطور الفكر الإنساني ظهرت المرحلة الأخيرة: الوضعية(٣٤).

ح ـ **نظرية التوحيد البدائي**: يعتبر الأب سميث خير ممثل لنظرية التوحيد البدائي وتدور فكرته على أن الدراسة الشاملة للشعوب البدائية المنتشرة في كل أرجاء العالم تثبت أن لها عقيدة مشتركة تدور حول الإيمان بموجود أعظم(٣٥).

ط ـ **نظرية التوحيد**: ظهرت هذه النظرية مع لالنج وقدم أدلة مقنعة على سبق عقيدة التوحيد، ويستدل على ذلك بأننا نجد لدى جميع الشعوب القديمة والهمجية أن الإيمان بوجود أب أو رب أو صانع خالد يوجد جنباً إلى جنب مع الأساطير البذيئة، فالعنصر الديني يبدو بادىء ذي بدء أكثر ما يكون نقاء، وفيما بعد جاء العنصر الأسطوري لكي يقضي على هذه العاطفة الأولى(٣٦).

ي ـ **المذهب الماركسي**: يقول أولدوف: «حسب تعريف لإنجلز: يعتبر الدين انعكاساً خيالياً ووهمياً في رؤوس البشر لتلك القوى الخارجية (الاجتماعية والطبيعية) التي تهيمن عليهم في حياتهم اليومية. إنها انعكاس خيالي تأخذ فيه القوى الأرضية وضع قوى فوق أرضية. وليس كل خيال ديناً، فالدين هو الخيال الذي ينصب على ما هو فوق أرضي ويقود بعيداً عن الواقع العلمي. وقد قال لينين: إن الدين هو خيال مريض»(٣٨).

فالماركسية ترجع نشأة الدين إلى عاملين: عامل طبيعي وهو ناتج عن خوف الإنسان حيثما وجد نفسه وجهاً لوجه مع جبروت الطبيعة، وعامل اجتماعي يتمثّل في

---

(٣٤) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٢١٥.
(٣٥) مبادىء علم الاجتماع الديني ـ ص ٢٣١.
(٣٦) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٢٢٩.
(٣٧) الوعي الاجتماعي، ا. ك. أوليدوف، ترجمة ميشيل كيلو، دار ابن خلدون، بيروت، طبعة ١، ١٩٧١ ـ ص ٨٧.

حاجة المستغلين إلى الدين ليكبحوا به ثورة الطبقة المستغَلّة ويعدونهم بمستقبل أخروي أفضل(٣٨).

ك ـ المذهب الاجتماعي عند دوركايم: يقوم هذا المذهب على إرجاع كل شيء إلى المجتمع بما في ذلك الدين وقد سبق الحديث عن هذه النقطة بما فيه الكفاية.

تعقيب: هذه النظريات التي تم الإشارة إليها سابقاً هي حصيلة ما انتهى إليه علم الاجتماع مع العلم أن هناك العديد من النظريات المتضاربة خارج دائرة علم الاجتماع لا داعي لذكرها لخروجها عما نحن بصدد الحديث عنه.

والمقصود من عرض هذا الموجز هو تأكيد الفكرة التي انطلقنا منها وهي أن الجانب الميتافـزيقي لعلم الاجتماع لا يمكن الفصل فيه، ولا يملك علماء الاجتماع الأدوات اللازمة للخوض فيه، وهذا التعارض والتناقض هو دليل قاطع على أن علم الاجتماع لا زال مثقلاً بالآراء الميتافزيقية والخرافية رغم العلمية التي يدّعيها.

إن الأسس المنهجية التي يقوم عليها تحدد معنى خاصاً للعلم ينحصر في إدراك ما يخضع للتحليل والمشاهدة، وإدراك العلاقات الضرورية التي تربط النتائج بأسبابها، ولا وجود للعلم دون وجود هذه العلاقات الضرورية. وبتعبير روجي باستيد: ليس من الممكن أن ينشأ علم اجتماع ما إلاّ بالقدر الذي يمكننا الوقوف فيه بوسائلنا الخاصة في البحث عن هذه العلاقات الضرورية(٣٩).

وهذا القيد الذي وضعه علماء الاجتماع على أسسهم المنهجية هو العامل الأساسي الذي حرمهم من الاهتداء إلى كثير من الحقائق التي لا يعتبر الحصول عليها من قبيل المستحيلات. فهذا القيد يستبعد اعتبارهم الوحي أساساً ضمن أسسهم المنهجية، في حين أن الوحي وحده هو الذي يستطيع أن يقدّم كشفاً كاملاً لهذه الحقائق أو على الأقل كشفاً لبعض جوانبها. ومن غير اعتبار هذا الأساس سيظل علماء الاجتماع عاجزين عن بلوغ هدفهم. ولذلك نجد عالم الاجتماع الديني الفرنسي روجي باستيد بعد عرض مسهب للنظريات التي قيلت في أصل نشأة الأديان والذي نقلنا عنه معظم

---

(٣٨) تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، يوخسكي ـ ض ١٢٨، ترجمة محمود عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، طرابلس/ ليبيا، ط ١/ ١٣٨٩.

(٣٩) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٢٦٤.

البيانات السابقة ينتهي إلى هذه النتيجة التي يقر فيها بعجز علم الاجتماع عن إجابات شافية في الموضوع إذ يقول: « من الممكن أن يصعد بنا التاريخ وعلم الأجناس من العصور الحديثة للعاطفة إلى أقدم صورٍ لها، ولكن يستحيل علينا أن نصل إلى نقطة بدء مطلقة أي إلى نفس الأصل الذي نبعت منه هذه العاطفة. ومن ثم فمهما رجعنا إلى أبعد العصور فسنجد أنفسنا تجاه صور دينية معقدة تتشابك فيها عقائد من مختلف الأنواع، وربما كانت مصادرها عديدة أيضاً » وفي مكان آخر يقول: « فأي نظرية نرتضي من هذه النظريات المختلفة إلى أكبر حد؟ ليس من الممكن أن نقتنع بأي برهان جدلي، هذا إلى أن المنطق يعجز أمام الظواهر »[٤٠].

المبحث الثالث: نقد ميتافزيقا علم الاجتماع في تفسير تطور المجتمعات البشرية

حاول علماء الاجتماع أن يتطلّعوا إلى اكتشاف القوانين الاجتماعية التي تخضع لها المجتمعات البشرية في مراحل تطورها وأقحموا أنفسهم في تعميمات ذات طابع فلسفي عبرت عن هذا المأزق الميتافـزيقي الذي وقعت فيه النظريات الاجتماعيـة. وهذا المنحى الفلسفي ظهر في اتجاهات متعددة كنظرية الانتقاء الطبيعي ونظرية مورجان في تاريخ الثقافة الإنسانية، ونظرية كونت في قانون الأحوال أو المراحل الثلاث، والنظرية الماركسية في تطور المجتمعات البشرية. فالنظرية التطورية كما يقول كوهن هي مثال دال على النظرية الميتافـزيقية. ومحور هذه النظرية يدور حول فكرة أن الأنواع التي بقيت مستمرة من الجنس البشري في وجودها لمدة طويلة يجب أن يكون لديها من الصفات والسمات التي تمكنها من التكيّف مع البيئة الخاصة.

وأهم ما يؤخذ عن هذه النظرية أنها تعمل على تقديم عدد من الأمثلة التوضيحية وانتقاء شواهد بالذات من ثقافات مختلفة وتنظيمها على نحو معين بحيث تبدو ملائمة للمراحل التطورية، في حين أن الظواهر التي لا تناسب الإطار التطوري يعتبرونها مخلفات من المراحل القديمة[٤١]. وبالمثل أصبحت نظرية مورجان متجاوزة بالرغم من

---

(٤٠) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٢٣٣، ٢٥٢.

(٤١) انظر نقد هذه النظرية في: النظرية الاجتماعية الحديثة، بيرسي كوهن ـ ص ٢٥، ترجمة د. عادل مختار الهواري، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥.

أنها شكلت مصدراً مرجعياً من حيث البيانات التي تقدّمها لبعض الأفكار التي تبنتها الماركسية بخصوص المشاعية البدائية.

ويتركز الحديث في هذا المبحث على نموذجين من هذه النظريات لأهميتها ومكانتهما في النظرية الاجتماعية هما نظرية كونت والنظرية الاجتماعية الماركسية.

١ - نظرية كونت في تطور المجتمعات البشرية

تهتم نظرية كونت بتطور التفكير الإنساني من مرحلة معيّنة إلى أخرى، وهذا التطور الفكري يصاحبه تطور مماثل في بقية التنظيمات السياسية والاجتماعية... ففي نظر كونت يستخدم العقل الإنساني بطبيعته في كل بحث من بحوثه ثلاث طرق فلسفية متتابعة يختلف طابعها اختلافاً جوهرياً، بل قد يكون مضاداً وهي الطريقة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيراً الوضعية، ومن هنا نشأت ثلاثة أنواع من الفلسفة أو المذاهب الفكرية العامة عن مجموع الظواهر، وتتنافى هذه الأنواع الثلاثة مع بعضها البعض. والفلسفة الأولى نقطة بدء ضرورية للذكاء الإنساني، وأمّا الثالثة فهي الحالة النهائية الثابتة وأمّا الثانية فقد قدر لها أن تستخدم كمرحلة انتقالية(٤٢).

هذه خلاصة نظرية كونت في تطور الذكاء الإنساني والتي عمّمها على كل النُظم الأخرى فكل نظام اجتماعي لا بدّ وأن يخضع للتطور نفسه، لأنه يعكس طبيعة المرحلة التي يمر بها الذكاء أو التفكير الإنساني، فالدين لا بدّ وأن يمر بنفس المراحل، وكذلك الأخلاق والتنظيم السياسي حيث اعتقد كونت أنه عثر على حقيقة التطور السياسي في قانونه الخاص بالنمو العقلي الذي يقوم على أساس أن الحالة السياسية لفترة ما تتوقّف على حالتها العقلية ومعتقداتها وليس هناك تطور سياسي بمعزل عن التطور العقلي(٤٣).

إن كونت لا يعتبر نظريته مجرد فلسفة مثلها في ذلك مثل الفلسفات السابقة، وإنما يصرّح بأن قانونه يقوم على أساس علمي خالص وقدم من البراهين ما اعتقد أنه كافٍ في إثبات صحتها.

يقول كونت: «إن سبعة عشر عاماً من التأمّل المستمر في هذا الموضوع العظيم

---

(٤٢) فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل - ص ٣٥.

(٤٣) Histoire de la philosophie, 3ème partie, Tome II, P: 886, Emille brehier.

الذي نوقش من جميع وجوهه ووجهت إليه جميع ضروب النقد الممكنة تتيح لي أن أؤكد سلفاً ودون أقل تردد على أن الإنسان يرى دائماً أدلّة تؤكد صحة هذه القضية التاريخية التي يبدو لي أنني برهنت عليها برهنة تامة كأي ظاهرة من الظواهر العامة التي يسلم بها الناس في الفروع الأخرى للفلسفة الطبيعيّة »(٤٤).

ولكن بالرغم من هذا التضخيم الفكري والعقائدي الذي يعاني منه كونت لم يسلم من النقد ولم يمنع النقّاد من إظهار مدى تفاهة فكرته. وهذا النقد يدور حول محور واحد وهو النقص المنهجي وإن كانت له أوجه متعددة نجملها في النقط الآتية:

أ ـ التوظيف العقائدي لمذهبه: إن كونت يجسّد بالفعل حالة التضخم المذهبي الذي أشرنا إليه فهو من جهة يتخذ من نفسه مقياساً للحقيقة، وليست العلمية إلّا إطاراً نظرياً يخدم أغراض المذهب. ومن جهة أخرى يوجه كونت دعوته إلى تقويض المذاهب السابقة عليه أكثر من خدمة الأهداف العلمية الحقيقيّة. يقول هنري أيكن: « ان قانون كونت في التطور العقلي للإنسان له جرس هيغلي أصيل وهو يستعمله على طريقة هيغل كتدبير ماكر يلغم به جميع وجهات النظر التي سبقته فهو مثل هيغل يصطنع اتجاهاً رؤويا نحو جميع التيارات الدينية والفلسفية التي سبقت تياره إذ يعاملها مثل ما عاملها هيغل على أنها لحظات لا مفر منها في التطور التاريخي للفكر البشري نحو كماله في الفلسفة الوضعية(٤٥).

ب ـ نقض المبادىء الوضعية: يقرر نقاده أنه لم يلتزم المبادىء الوضعية التي نادى بها والتي تقتضي التزام الأسلوب العلمي في التفكير فهو حدد مجال علم الاجتماع وعيّن له أسسه المنهجية لكي يتميّز عن التيارات الفلسفيّة غير العلمية ولكنه من الناحية العملية ظل أسيراً لتلك التصورات الفلسفية نفسها، لذلك يقول عنه مؤرخ الفلسفة الغربية اميل بريهيي: « إذا كان أجيست كونت قد عبّر فعلاً عمّا كان عليه علم الاجتماع وإذا كان قد عيّن المنهج الذي ينبغي اتباعه وهو المنهج الاستقرائي لاستخراج القوانين انطلاقاً من الوقائع فإنه لم يعرف بالمقابل أن يطبق المنهج الوضعي في علم الاجتماع، فقد بقي على الجملة سجيناً للتصور القديم لفلسفة التاريخ. لقد اعتقد أنه

---

(٤٤) Cours de philosophie positive, Auguste Comte, P: 525.

(٤٥) عصر الايديولوجيا، هنري أيكن ـ ص ١٤٣.

استطاع أن يقدم دفعة واحدة تفسيراً عاماً للتطور الاجتماعي في قانونه للمراحل الثلاث »(٤٦).

ج ـ سقوطه في التعميمات: لقد عمّم كونت قانونه على الفكر الإنساني قاطبة وهو نقص منهجي خطير فالقوانين العلمية لا يمكن أن يثبت لها ما تدعيه من الصدق إلّا إذا اعتمدت على استقراء تام للمجتمعات في مختلف مراحل نموها وتطورها وفي بيئاتها المختلفة. فإذا كان كونت قد أجهد نفسه في بناء علم الاجتماع على غرار النموذج الطبيعي ليكون على القدر نفسه من الموضوعية العلمية، فإن تعميماته تنقض هذه الدعوة التي تبنّاها وهذا ما جعل عالِم الاجتماع الشهير ديلثي ينتقده انتقاداً شنيعاً وينفي عنه ما يدعيه من الضبط المنهجي. يقول ديلثي: « ان الروابط التي يضعها كونت بين علم الاجتماع والعلوم الطبيعيّة ربما كانت روابط واضحة بشكل باهر ولكنها خاطئة. . . ، وبشكل متناقض مع فلسفته الوضعية فقد رمى بنفسه كالمجنون في التعميمات التي لم تكن لها أية علاقة مع التحسين المنهجي لعلوم العقل الوضعية »(٤٧).

د ـ افتقاره إلى النسبيّة: يقدِّم لنا كونت قانونه على أساس أنه ثابت بشكل مطلق وهو بذلك يفترض أن طبيعة الإنسانية ثابتة وتمضي في خط واحد يتجه نحو الوضعية في مسيرة تقدمية، في حين أن العقل الإنساني مهما اتسعت معلوماته فإنه سيظل عاجزاً عن إدراك قانون من هذا النوع لأنه يقتضينا أن نقف على كل التحولات والتغيرات التي تعرض لها التفكير سابقاً، وأن نكون على قدر كبير من الحدس العلمي لنتنبأ بالتحولات التي يمكن أن تخضع لها مستقبلاً قبل أن نصدر قراراً من هذا النوع.

وقد ذكر جورج جرفتش هذا السبب ـ بالرغم من اعترافه ببعض مزايا كونت ـ ذكر أن مما يعيب منهجه أنه يفتقر إلى النسبية السوسيولوجية، حيث تبقى الطبيعة الإنسانية في نظره ثابتة عبر « التقدم »(٤٨).

إن كونت كما يقول جاك بيكاغ « اعتقد من خلال قانونه في المراحل الثلاث أنه

---

(٤٦) Cours de philosphie, Tome II, la logique et la morale, P: 133.

(٤٧) Introduction all'étude des sciences humaines, éssai sur le fondement q'on pourait donner à l'tude de la société et de l'histoire, wilheim Dilthey, traduction de Louis Sauzin, presses universitaires de france 1942, 1ère édition, P: 139.

(٤٨) Traité de sociologie, G. Gurvitch, Tome: I P: 42.

يستطيع أن يحدد منذ بداية علم الاجتماع القانون الأساسي للتطور الاجتماعي. . . ويكفي أن نلاحظ أنه، من وجهة النظر المنهجية كان وعلى الإطلاق من السابق لأوانه أن يشكِّل أكبر مبدأ في علم الاجتماع قبل أن يلاحظ بالقدر الكافي الظواهر الاجتماعية، ويستخرج منها القوانين الأكثر خصوصية، التي تديرها[٤٩].

هـ ـ تعلقه بالتصورات الميتافيزيقية: من المنتظر أن يقنع كونت في التصورات الميتافيزيقية لأن المجال الذي خصّص له دراسته أكبر من أن يحيط به، وليست التعميمات التي وقع فيها إلّا تعبيراً عن هذا التصورات الميتافيزيقية، وهو كافٍ ليثبت أن المنهج الطبيعي الذي تعلّق به كونت في دراسة ظواهر من هذا النوع لم يكن ناجحاً وفعّالاً. لقد حمل ديلثي بصفة عامة على اعتبار النموذج الطبيعي في العلوم الإنسانية، لأن هذه المناهج في نظره تُقَدَّمُ لنا تحت دعوى إغلاق مرحلة الميتافيزيقا وفتح مرحلة سيادة الفلسفة الوضعية، ولكن كونت مؤسِّس هذه الفلسفة لم يبتكر شيئاً أكثر من ميتافيزيقا طبيعية للتاريخ وتسلسل الزمن من ميتافيزيقا كانط كما أن تصوراته العامة قد تكون أكثر عمقاً. ويؤكد ديلثي أن الميتافيزيقا الطبيعية الفاحشة هي الأساس الحقيقي لعلم الاجتماع عند كونت لأن الفهم للتطور الإنساني عنده ليس شيئاً آخر غير تصور عام مشوش، وغير محدّد بشكل مضبوط تحصل له بشكل وهمي وبنظرة واحدة سريعة حول مجموع أحداث التاريخ.[٥٠].

٢ ـ نقد النظرية الاجتماعية الماركسية في تطور المجتمعات

يقدم علم الاجتماع الماركسي تصوراً عاماً عن تطور المجتمعات البشرية، وتؤسس النظرية الماركسية تفسيراتها على المادية التاريخية. وتقدم تصوراً متكاملاً لمختلف المراحل التي قطعتها الإنسانية في الماضي والتي ستقطعها في المستقبل. ومن الصعب أن يقتنع علماء الاجتماع الماركسيّون بأن التفسير الذي يقدمونه للتطور الذي خضعت له الإنسانية هو تفسير ميتافيزيقي. فهم يعتبرون أن كل المقولات الماركسية مقولات علمية وحقائق ثابتة، بل انهم يقررون أن النظرية الاجتماعية الماركسية اللينينية هي وحدها القادرة على تقديم تنبؤ علمي للتطور التدريجي للمجتمع العالمي[٥١].

(٤٩) Cours de philosophie, Tome: II, la logique et la morale, P: 133.
(٥٠) Introduction a l'étude des sciences humaines W. Dilthey, PP: 136 - 139.
(٥١) L'avenir de la société humaine, édition du progrés Moscou 1973, traduction de =

ويذهب تعصب السوسيولوجيين الماركسيين لنظرتهم أبعد من ذلك، فقد أعلن بوبوف أن النظرية الاجتماعية قبل ماركس ظلت خارج دائرة العلم، وأن التأسيس العلمي الحقيقي للنظرية الاجتماعية جاء مع ماركس وإنجلز، فهما اللذان وضعا أسسها العلمية لأول مرة، وقضيا بذلك على المثالية في جحرها(٥٢). فكل النظريات التي سادت قبل ماركس لم تكن في نظرهم أكثر من تصورات دينية ومثالية ليس لها ما يدعمها في واقع الأمر.

وعلى هذا الأساس قام علم الاجتماع الماركسي في بناء نظريته حول ماضي الإنسانية ومستقبلها، فهو حينما يعلن عن تصوراته لهذا التطور فليس ذلك مجرد افتراض، بل قانوناً مؤسساً على قواعد علمية. وقد أعلن اثنان من علمائهم هما عضوان في أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي، أعلنا في كتاب عن مستقبل المجتمع الإنساني «أن العلماء السوفيات باعتمادهم على العلم الماركسي اللينيني للطبيعة والمجتمع مقتنعون بأن التنبؤ العلمي للمستقبل هو إمكانية متحققة علمياً، وفي طريق التحقّق، وأن التصورات العلمية حول المستقبل على خلاف التصورات الدينية واليوتوبية تعكس بشكل موضوعي في هذه الحالة الحقيقة المقبلة»(٥٣).

فالنظرية الماركسية تؤكد طابعها العلمي المؤسس على المعرفة بقوانين التطور للمجتمع الإنساني، وذلك منذ تأسيسها، وليس خاف أن العلمية التي تتعلق بها الماركسية هي من جنس العلمية العقائدية التي سيطرت على الوضعية قبلها، فقد ظلت كسابقتها خاضعة للتوجيه العقائدي الذي يضمن مصالحها. فليس غريباً إذاً أن تقرر السوسيولوجيا الماركسية منذ البداية أن مصير مستقبل المجتمع البشري هو المجتمع الشيوعي، وقدم السوسيولوجيون الماركسيون ضمانات على صحة هذا التنبؤ. ففي نظرهم أن «ميلاد ونمو الحركة الثورية العالمية للنظام الاشتراكي والبناء الماركسي هو تأكيد تاريخي للتنبؤ العلمي للماركسية الذي يثبت أن مصير الإنسانية كلها هو الشيوعية»(٥٤). وقد تنبأت النظرية الماركسية بهذا التحول قبل حدوثه، وهو يكفي

= Jean champenois, sous la diréction du P. E. Modrjinkaia et de Ts. stépanian. page: 12.

(٥٢) نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، س. ي. بوبوف، ترجمة نزار عيون السود، سلسلة الأفكار، دار دمشق ـ ص ١١، ١٣ بدون تاريخ.

(٥٣) L'avenir de la société humaine, P: 492.

(٥٤) L'avenir de la société humaine, P: 12.

للتدليل على صحة النظرية. ومن هذا المنطلق يقف السوسيولوجيون الماركسيون في وجه خصومهم الغربيين الرأسماليين الذين يحاولون أن يثبتوا أن مصير المجتمع الإنساني هو الارتماء في أحضان الرأسمالي. وقد قدّم أحد علماء الاجتماع الرأسماليين - رستو - في كتابه عن مراحل النمو الاقتصادي بياناً حاول فيه إعطاء صورة عامة لتطور المجتمعات الإنسانية لتحل محل النظرية الماركسية عن تبدل التشكيلات الاجتماعية، وحدد خمس مراحل يقطعها هذا التطور العام لينتهي إلى الرأسمالية، ويتحول المجتمع الاشتراكي الحالي إلى الرأسمالية[٥٥]. وفي نظر السوسيولوجيين الماركسيين ليست هذه سوى محاولة مضلّلة لا تقوم على أسس علمية، ولذلك يتهمون خصومهم بأنهم يضفون قيمة مطلقة على بحوثهم العلمية. ولكن هؤلاء يتناسون أنهم يقومون بالشيء نفسه حين يضفون قيمة مطلقة على مشروعهم العلمي، فيؤكدون حتمية المصير الشيوعي للإنسانية كما جاء في «مستقبل المجتمع الإنساني»: «إن التكوين الشيوعي: الاشتراكية ثم الشيوعيّة في ازدهارها الكلّي هو وحده الذي لا يمكن تجنّبه، وقد كتب لينين في تأكيد الطابع العلمي للنظام الشيوعي يقول: كل الأمم سوف تتجه إلى الاشتراكية فذلك أمر لا يمكن تجنّبه»[٥٦].

في ضوء هذه الدعوة العقائدية للسوسيولوجيا الماركسية نستطيع أن ندرك مدى إيغالها في التفسيرات الميتافيزيقية وبعدها عن العلمية. فالقضية تتعلق بصراع إيديولوجي بعيد عن الطابع العلمي، والنتائج التي انتهت إليها النظرية الماركسية حول مستقبل الإنسانية تعبر بوضوح عن هذه العقائدية حيث جعلت مصيرها ينتهي بعد عدة مراحل إلى المجتمع الشوعي بشكل حتمي وذلك بعد المرور بالمراحل الانتقالية التالية:

المرحلة الأولى: تعتبر المرحلة الأولى قد انتهت منذ زمن بعيد، وهي تشمل مراحل انتصار ثورة أكتوبر وتكوين النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي، وقد شكّل هذا الانتصار الكامل والنهائي للنظام الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي البطولة الأساسية لإنجاز المرحلة الأولى.

المرحلة الثانية: تشمل مرحلة التكوين الاشتراكي العالمي وتحوله المستمر إلى قوة

---

(٥٥) نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، صفحات - ٧٤، ٧٨.

(٥٦) L'avenir de la société humaine, P: 536.

قطعية للتطور العالمي، وهذه المرحلة تتميز بتحول جذري للنتاج التاريخي العالمي والبعد الاجتماعي لكل عالمنا.

المرحلة الثالثة: المرحلة الثالثة لصيرورة التكوين الشيوعي يستمر بانتصار الشيوعية والاشتراكية،في عديد من دول النظام الاشتراكي العالمي للتعجيل بدخول الدول الأخرى بما فيها الدول الرأسمالية المتقدمة في طريق التحولات الاشتراكية. والبطولة الأساسية لإنجاز هذه المرحلة ستكون إنجازاً وخلق اقتصاد عالمي وحيد في البداية ثم شيوعي في النهاية.

والمرحلة النهائية التي سيستقر فيها المجتمع الإنساني العالمي هي مرحلة الطور السامي أو العالي للشيوعية، وهي المرحلة النهائية التي يكون فيها النظام الاشتراكي قد أظهر تفوقه كلية في اجتيازه التصاعدي نحو الشيوعية(٥٧). وهنا، وإلى هذا الحد تنتهي حركة التاريخ وهي المرحلة التي تقابل عند روستو مرحلة الاستهلاك الشعبي العالي والذي سيؤدي إلى انحلال المجتمع الاشتراكي ودخوله في المجتمع الرأسمالي.

هذا التوجيه العقائدي الذي ينتهي سلفاً إلى النتائج المقررة، والذي يناقض الأسلوب العلمي سيكون محل نقد شديد لأنه كما يقرر نقاد الماركسية ينتهي بهذه النظرية إلى نوع من التفكير اليوتبي، ويعبر عن مجموعة من المثاليات التي تقدمها النظرية الماركسية وتحلم بتحقيقها وهي ليست أقل مثالية من النظريات التي انتقدتها وربما كانت أكثر منها بكثير.

إن اليوتوبيا كما يقول كارل مانهايم هي حالة عقلية لا تطابق الواقع الذي تحدث فيه ولا تنسجم معه، وهي تلك التوجيهات التي تسمو وتتفوّق على الواقع(٥٨).

وهذه الحالة كما يقول كارل مانهايم تنطبق على النظرية الماركسية نفسها ويقول في هذا الموضوع: «لم يدر بخلد الفكر الاشتراكي الذي كشف لحد الآن القناع عن يوتوبائيات المعارضين بوصفها ايديولوجيات أن يتحدث عن حتمية موقعه الخاص به. فلم يشأ أن يطبق نفس منهج البحث على نفسه، ولم يكبح رغبته الخاصة في جعل فكرته مطلقة. ومع ذلك فلا مناص أبداً من احتفاء العنصر اليوتوبائي بالمغالاة

---

(٥٧) L'avenir de la société humaine, PP: 526, 527, 532, 515.

(٥٨) الايديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة، كارل مانهايم ـ ص ٢٩٩.

وبزيادة الشعور بالحتمية »[٥٩].

لقد انتقدت النظرية الماركسية خصومها لأن نظرياتهم غير مؤسسة علمياً وغير مدعمة تاريخياً بشواهد تاريخية تثبت صحتها. . . ، وهي كل التحفظات التي تسجل عليها وتقدّم ضدّها. فليست العلمية التي ترفع شعارها سوى دعوة عقائدية، وليست الشواهد التاريخية سوى أحداث منتقاة من ماضي الشعوب الإنسانية ومرتبة بالشكل الذي يخدم العلمية العقائدية.

إن نقاد الماركسية يقولون انها تتسم بكثير من ملامح الحكم القبلي فهي تبدو مؤكدة بواسطة مؤشرات امبريقية[٦٠] محددة غير أن تأسيسها لم يتم بشكل تفصيلي عن طريق التطبيق الدقيق للمنهج الاستقرائي الذي تتميز به البحوث السوسيولوجية، ومن ثم فهي في ملامحها الرئيسية استنباطية أكثر منها استقرائية[٦١]. وهي نفس الاعتراضات التي يتقدم بها كبار النقّاد السوسيولوجيين أمثال نيقولا تيماشيف[٦٢] وبوتومورو الذي قال: « إن الذي يتعذر غفرانه هو أن ماركس قد عمد إلى التضحية بالعلم الوضعي على مذبح الميتافيزيقا، وأنه لم يبد في البحث إلاّ ذلك الدليل الذي يؤيد الرؤية للعالم والتاريخ يبدعها خيال شعري وفلسفي لا يرقى إليه شك بعدئذ. وباختصار انه ماركسي فج، وكان المبشر والداعي إلى عقيدته »[٦٣].

إن هذه الدعوة العقائدية التي تميزت بها النظرية الماركسية لم تكن خاصة بها فهي خاصية من خصائص المنهج الوضعي على العموم، وهي نفسها التي وجهت الوضعية في بحوثها. وهذه الدعوة العقائدية، نظراً لما تنطوي عليه من ضحالة فكرية تقف في وجه التفكير العلمي الصحيح، وتعرقل مسيرته نحو النمو، وتنتهي به إلى كثير من الضلال المنهجي، ويتحول العلم معها إلى الاعتقاد في العلم يتحول معه هذا الأخير

---

(٥٩) المصدر السابق ـ ص ٣٧٢.

(٦٠) النزعة الامبريقية في علم الاجتماع تعني بناء المعرفة الاجتماعية على التجربة وجمع الشواهد والبيانات من الواقع دون الاعتماد على البراهين العقلية.

(٦١) التغير الاجتماعي، اختيار وترجمة د. محمد الجوهري وآخرون، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب ٥٢، دار المعارف، ط ١/ ١٩٨٢ ـ ص ٢٢.

(٦٢) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ـ ص ٧٨.

(٦٣) علم الاجتماع منظور اجتماعي نقدي، بوتومورو، ترجمة عادل مختار الهواري، نشر وتوزيع الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، فاس ـ المغرب ـ ص ٨٥.

إلى عقائدية ميتافيزيقية لها طابع فلسفي ينأى بالفكر العلمي عن بلوغ أهدافه ويتيه في مثاليات يؤمن بها الباحث المتعصب لمذهبه، ويظل حبيساً للنزعات الذاتية والآراء الشخصية والافتراضات القبليّة. . . ، وهي كلها تمثل المساوىء المنهجية التي أراد علم الاجتماع أن يتخلّص منها بدون جدوى.

ومن جهة أخرى نعيد ما سبق أن أشرنا إليه، وهو أن علم الاجتماع، اعتماداً على أساليبه الوضعية سيظل قاصراً عن إدراك الحقائق المتعلقة بماضي أو مستقبل الإنسانية وتظل أحكامه نسبية جداً وفي أغلب الأحوال خاطئة وغير قابلة للتصديق.

تناقض النظريات الاجتماعية ونتائجها السلبيّة

أوّل ما يلاحظ على النظريات الاجتماعية أنها تفتقر إلى أساس موحّد تقوم عليه حيث يجد الإنسان نفسه وسط العديد من الاتجاهات المذهبيّة على خلاف جذري فيما بينها يصعب إيجاد إطار موحّد يجمعها، نظراً لتعارض التفسيرات التي تقدّمها، وبشكل مثير يبلغ حد التناقض.

ولعلّنا نجد في هذا التناقض ما يؤكّد الفكرة التي سبق الإشارة إليها فيما يتعلّق بانعدام وجود منطلقات فكرية مرجعية قادرة على التضييق من دائرة الخلاف. وهذا يبرهن على مدى خضوع هذه النظريات للنزعات الذاتية والآراء الشخصية والتوجيهات المذهبية مما يحول دون بلوغ الأهداف العلمية، ويجعل من علم الاجتماع مجالاً للصراع المذهبي.

وليس الغرض من هذا الفصل أن نقدّم تأريخاً مفصّلاً للمدارس الاجتماعية فذلك يخرج عن مجال هذه الدراسة، ولن نعرض للاتجاهات المتباينة إلّا بقدر ما يخدم أغراض البحث وهو الكشف عن السلبيات التي يعاني منها المنهج الوضعي.

ومن جهة أخرى لن تستأثر كل نظرية من الاهتمام إلّا بقدر أهميتها ومدى التأثير الذي تمارسه على توجيه البحث الاجتماعي على المستوى النظري والمنهجي.

المبحث الأول: إبراز الاتجاهات المذهبية في علم الاجتماع

هناك عدة مقاييس تصنف وفقها النظريات الاجتماعية، فقد تصنّف على أساس

الاتجاه المذهبي أو المنحى الايديولوجي، حيث يميّز بين النظرية الاجتماعية الوظيفية الرأسمالية ونظرية الصراع الماركسية، وقد تصنف من خلال المناهج الموجهة للنظرية الاجتماعية كالمنهج التاريخي أو المنهج المقارن أو المنهج النظري أو المنهج الإمريقي . . .، والتصنيف الذي أعرضه يقوم على أساس نوع العوامل التي تركز عليها كل نظرية أو اتجاه في تفسير الظواهر الاجتماعية. والسبب في هذا الاختيار هو أن هذا المقياس يوقفنا على تفاصيل أدق ويستوعب أوجه التباين والاختلاف بشكل أكثر حيث تتعدد فيه المدارس والنظريات الاجتماعية بحسب تعدد العوامل التي تستند إليها كل نظرية في تفسيرها لظاهرة معيّنة كالعامل الديني أو الجغرافي أو السيكولوجي أو الاقتصادي أو الاجتماعي . . . وأول ملاحظة على هذا التفسير هو أنه أحادي الجانب يقوم على اعتبار عنصر أو عامل دون آخر. وعلى هذا الأساس أعرض للتيارات المتباينة بشكل مختصر لتكون منطلقاً في إبراز بعض السمات التي اعتقد أنها سلبيات المنهج الوضعي التي تقف حاجزاً دون تحقيق العلمية التي يدعيها، وذلك حسب الترتيب الآتي:

١ ـ نظرية أوجيست كونت

تقوم نظرية كونت في تفسير التطور الاجتماعي على أساس تطور العقل الإنساني عبر خط ثابت. ويعتقد كونت أن التغير الاجتماعي هو محصلة النمو الفكري للإنسان وكل تطور في النظام السياسي أو الديني أو الأخلاقي هو انعكاس لتطور مماثل في الحالة العقليّة وأساليب التفكير التي يمر بها المجتمع. وعلى هذا الأساس حدد المراحل الثلاث التي قطعها العقل الإنساني في مسيرته التطورية من المرحلة التيولوجية أو اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم الوضعية التي يسود فيها المنهج العلمي. وهناك ثلاث مراحل كبرى تقابل التطور الفكري للمجتمع وهي مرحلة الغزو ثم مرحلة الدفاع وأخيراً مرحلة الصناعة، وهذا التصور على المستوى العقلي وما يقابله على المستوى الاجتماعي هو الذي يقدم تفسيراً كاملاً للتاريخ الإنساني[١].

٢ ـ النظرية التطورية الدينية

يمثل هذه النظرية الفيلسوف الاجتماعي الانجليزي بنيامين كيد (١٨٥٨ ـ

---

(١) تمهيد في علم الاجتماع، بوتومورو ـ ص ٣٤٣، ترجمة وتقديم محمد الجوهري وآخرون، سلسلة علم الاجتماع، الكتاب الرابع.

١٩١٦) ويدور محور نظريته حول اعتبار الدين هو العامل الحاسم في التطور وهو بذلك يعارض كونت. فحسب كيد لا يمكن للعقل أن يكون سبباً في التقدم لأنه يكسب الإنسان نزعة فردية بينما التطور في جوهره نزعة اجتماعية يستهدف تحقيق مزيد من الترابط الاجتماعي، ولذلك كانت القوة الوحيدة المؤثرة في التقدم هي الدين الذي يوحد بين الأجيال ويحقق التكامل بين المجتمعات وينقذ الحضارات من الأخطار الكبرى ويمنع حدوث التفكّك الاجتماعي خلال القرون كما حدث مع المسيحية في القرون الوسطى(٢).

٣ ـ النظرية التطورية الديمغرافية

ظهرت هذه النظرية مع أدولف كوست (١٨٤٢ ـ ١٩٠١) والفكرة الأساسية عند كوست تتمثّل في أن ثمة عامل وحيد يحدد تطور المجتمع وهو الزيادة الملحوظة في كثافة السكان والتي تبدو في كافة أشكال المجتمعات الإنسانية(٣).

٤ ـ النظرية التطورية التكنولوجية

تفسر هذه المدرسة الظواهر الاجتماعية بمجموعة الوسائل التقنية والأدوات التي يستخدمها مجتمع معيّن في تحقيق أوجه نشاطه المختلفة. ولهذه المدرسة أنصار كثيرون في مختلف دول أوروبا وأمريكا، ومن هؤلاء الأنثروبولوجي الفرنسي لويس ممفورد الذي أكّد في كتابه «الوسائل التقنية والحضارة» أهمية الوسائل التقنية والصناعية في توجيه التاريخ والنظم الاجتماعية ومنهم لويس مورجان الأمريكي(٤) وهو يعتقد بأن تطور المجتمعات البشرية رهين بالتقدم التكنولوجي الذي يحدث فيه. وعلى هذا الأساس يميز بين ثلاث مراحل: مرحلة التوحش ومرحلة البربريّة ومرحلة الحضارة، ولكل من هذه المراحل الثلاث تقسيمات فرعيّة، ويرتبط كل منها بتطور مميّز في الدين والأسرة والتنظيم السياسي والملكية(٥).

---

(٢) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ـ ص ١٤٨.
(٣) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ـ ص ١٤٧.
(٤) لويس هنري مورجان من أوائل الأنثروبولوجيين الأميركيين، قام بصياغة نظرية التطور الاجتماعي بالتأكيد على العامل التكنولوجي.
(٥) نظريات ومذاهب اجتماعية، السيد محمد بدوي، دار المعارف ١٩٦٩ ـ ص ١١٩.

٥ ـ نظرية البيئة الجغرافية: هذه النظرية لها عدة أنصار

في القرن التاسع عشر، ومن روادها «بكل» (١٨٢١ ـ ١٨٦٢) وجان برون (١٨٦٩ ـ ١٩٣٠)... وهي تتلخص في أن العمليات التاريخية والاجتماعية هي رد فعل للظواهر الخارجية وتأثيرها على العقل، فهي تفسر الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى العوامل الطبيعيّة كطبيعة الأرض والقرب أو البعد عن البحار والثروة الطبيعية وآثار المناخ، وتقسم الحياة الاجتماعية بحسب المناطق المناخية. فهناك نماذج للحياة الاجتماعية في البلاد الحارة وأخرى في البلاد الصحراوية وثالثة في البلاد القطبية(٦).

٦ ـ النظرية العرقية أو العنصرية

أشهر من يمثِّل هذه لنظرية، وارتبط اسمه بها، هو أرتوردو جوبينو، وقد كتب جوبينو كتابه عن عدم مساواة الأجناس البشرية.

وحسب جوبنـو فإن العامل العرقي هو العامل الأساسي لتقدّم أو انحطاط مجتمع ما، فحينما ينحط شعب ما فلأن تركيبته العرقيّة تكون قد أثقلت بالاختلاط العرقي حيث يوجد حسب جوبنـو عدة أجناس عرقيّة، فهناك أجناس متفوقة وأخرى دنيا، وغالبية الأجناس غير قادرة على التحضر إلى الأبد(٧).

وهو حينما يركز على العامل العنصري في التطور الاجتماعي يستبعد بشكل متعسف كل الفروض الأخرى، فهو يؤكد أن الانحلال الذي يصيب شعباً ما لا يرجع إلى التصورات الدينية أو الفساد أو الظلم، فقد بقيت كثرة الأمم مزدهرة بالرغم من وجود هذه العوامل ولذلك فالعنصر العرقي هو المتغير السببي الأساسي في هذه العملية. فهو الذي يحكم التشكيلات الكبرى في التاريخ، والتفاوت العنصري كافٍ لتفسير مصائر الشعوب حيث تستطيع الأجناس الراقية إحراز التقدّم في حين تظل أخرى محكومة بمميزاتها العنصرية(٨).

وهذه النزعة العرقية ستجد لها أنصار في القرن العشرين ولكن بشكل آخر حيث ستظهر في شكل نزعة عنصرية متعصبة للعنصر الآري الذي ترى فيه وحده صانع

(٦) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، نيقولا تيماشيف ـ ص ٨٤.

(٧) Histoire de la sociologie, G. Bouthoul, P: 82.

(٨) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، نيقولا تيماشيف ـ ص ٨١ ـ ٨٢.

التاريخ والحضارة وصانع النظم والثقافة.

والنظرية العرقيّة حاولت أن تجد دعامتها في نظرية التطور الدارونية التي تشيد بتأثير الوراثة ومكانة الاصطفاء الطبيعي وتنازع الأحياء للبقاء، لتقدم إطاراً نظرياً مقنعاً. ولكن هذه النظرية من الناحية السوسيولوجية لم تجد دعماً كبيراً في البحوث التي أقيمت حول اختلاط الثقافات حيث يترتب على اختلاط الأجناس شأنه في ذلك شأن اختلاط الثقافات ازدهار الثقافة، وكذلك من الناحية الأنثروبولوجية حيث لم يثبت أن هناك ثمة أجناس راقية وأجناس دنيئة، فالعنصر لا يحدد القدرات الإنسانية الموروثة[٩].

٧ ـ النظرية التطورية الارتقائية

أبرز من يمثِّل هذه النظرية الفيلسوف الاجتماعي الإنجليزي الشهير هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) وهو يذهب إلى أن التطور الاجتماعي يسير على نفس القواعد التي تسير عليها التطورات البيولوجية التي تجري في عالم الكائنات.

وحسب سبنسر كانت الحياة البدائية الأولى تقوم على التجانس، فالأسرة كانت وحدة متجانسة تقوم بكل الوظائف ولا تعرف التخصص، ومع نموها وتطورها واتساعها ظهر فيها التخصص والتباين أو ما يعبر عنه باللاتجانس. فالمجتمع ينشأ في صورة بسيطة ثم يأخذ حجمه في النمو، وعدد أفراده في التكاثر، وهذا النمو يتبعه تميز في الأعضاء والهيئات وتعقد في التركيب. وفكرة التطور عند سبنسر لها إيحاء دارويني أصيل فالمجتمع في نظره كالفرد يعتوره التطور ويخضع لقوانينه التي لا ترحم وهي: النشوء والارتقاء ثم الانحلال. فالوحدة السياسية تنمو من الأسرة والقبيلة، فالمدينة والدولة ثم هيئة الأمم. وكذلك سائر النظم الاقتصادية وغيرها فهناك نظم تولد وأخرى تفنى، فالمجتمع يخضع لنفس القوانين التي يخضع لها الكائن الحيّ في نشأته وارتقائه وانحلاله، ومهمة علم الاجتماع هي محاولة معرفة نشأة المجتمع وتركيبه وعناصره وهيئاته ومراحل نموه... والنظم الاجتماعية بدورها تخضع لنفس المبدأ في تطورها وارتقائها من حالة التجانس إلى حالة اللاتجانس أي مرحلة التباين والتخصص، وهي في عملية تطورها هذا تخضع لنوعين من العوامل: النوع الأول:

---

(٩) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ـ ص ٨٢.

عوامل داخلية وهي التي تتمثّل في الناحية الفرديّة، فالأفراد لهم دور خاص في تشكيل ظواهر المجتمع وفق خواصهم وتكوينهم العقلي والعاطفي. والنوع الثاني: عوامل خارجية تتمثّل في البيئة وهي ظروف المجتمع الطبيعية والمناخية والجغرافية التي تؤثر على الأفراد وبالتالي على الظواهر الاجتماعية التي لا تعدو أن تكون مجرد نتيجة لأوجه نشاط الأفراد في هذه البيئة. فالفرد هو العامل الحاسم في إنشاء الظواهر وتطورها، وإن كان يخضع في ذلك لطبيعة الظروف البيئية التي يعيشها وتشكل طبيعته[١٠].

٨ ـ المذهب النفسي

الوجه البارز لهذا الاتجاه هو جابرييل تارد (١٨٣٤ ـ ١٩٠٤) وهو يقدم تفسيراً معاكساً للنزعة البيولوجية ويقرر تفوق العامل النفسي على البيولوجي. فالسياقات الذهنية المتكررة حسب تارد هي التي تفسِّر ما هو أساسي في الظواهر الاجتماعية. والواقعتان الأكثر أهمية هما خلق الظاهرة أو اختراعها من جهة وهي فردية، والمحاكاة وهي التي من خلالها تذاع هذه المستجدات. فالعامل الحاسم في نشأة الظواهر الاجتماعية حسب هذه المدرسة يرجع إلى عاملين أساسيين: الظاهرة وهي تكون في مصدرها راجعة إلى القادة والمصلحين وكبار القوم...، والمحاكاة وهي تقليد الآخرين لهم، ولذلك فالمحاكاة في الغالب الأعم تتجه من الأكثر تفوقاً إلى الأقل تفوقاً وهذا التقليد أو المحاكاة يحدث بشكل عفوي[١١].

ولكن ليس معنى ذلك أن الظواهر التي يدرسها تارد هي ظواهر نفسية مفردة بل ظواهر نفسية جماعية أي تلك التي تكون متشابهة ومتكررة ولها صفة اجتماعية مشتركة[١٢].

٩ ـ المذهب الاجتماعي

على عكس المذهب النفسي عند تارد، يقوم المذهب الاجتماعي على إرجاع كل

---

(١٠) علم الاجتماع ومدارسه الكتاب الأول تاريخ التفكير الاجتماعي، د. مصطفى الخشاب ـ ص ٢٧١ وما بعدها.

(١١) Histoire de la sociologie, Gaston Bouthoul, P: 73.

(١٢) تمهيد في علم الاجتماع، عبد الكريم الباقي ـ ص ٤٣١. مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثالثة، ١٣٨٣/١٩٧٣.

الظواهر الاجتماعية في نشأتها وتطورها إلى العامل الاجتماعي، فالمجتمع وحده هو المعتبر وليس الفرد. وهذا المذهب هو الذي كتب له الانتصار أكثر مما سبقه. والفرد في نظر دوركايم يساهم بنصيب ما في تكوين الظواهر الاجتماعية، ولكن ليس من الممكن أن توجد ظاهرة اجتماعية ما إلّا بشرط أن يقوم عدة أفراد على الأقل بعمل مشترك بينهم، وإلّا بشرط أن يؤدي عملهم إلى نتيجة من نوع جديد، ولكن لما كان هذا العمل المشترك يتم خارج شعور كل فرد منا، وذلك لأنه نتيجة لعدد كبير من الضمائر الفردية فإنه يؤدي بالضرورة إلى تثبيت وتقرير بعض الضروب الخاصة من السلوك والتفكير وهي تلك الضروب التي توجد خارجة عنا والتي لا تخضع لإرادة أي فرد منا على حدة[١٣]. وحسب هذا التفسير فالفرد كفرد لا يكون له أي تأثير وإنما يأتي بتأثيره من حيث اندماجه في الجماعة وحينئذ تصبح الجماعة هي المؤثرة وليس الفرد، فالجماعة هنا لها كيانها الخاص وشخصيتها المستقلّة عن الفرد وطبيعتها المتميزة عن طبيعته، وهو ما يعبر عنه دوركايم بالضمير الجمعي أو كائن الجمعي. يقول دوركايم: « إن مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين أعضاء مجتمع واحد تكوِّن نظاماً محدداً له حاجياته الخاصة ويمكن أن نسميه بالضمير الجمعي أو المشترك. ولا نشك أنه من حيث الجوهر ليس له عضو فريد فهو منتشر في كل امتداد المجتمع ولكن لا تنقصه الخصائص النوعية التي تجعل منه حقيقة متميزة. وفي الواقع فهو متميز عن الظروف الخاصة التي يوجد فيها الأفراد فالأفراد يمضون وهو يبقى »[١٤]. وهذا الكائن أو الضمير الجمعي عند دوركايم هو المصدر الحقيقي لكل ظاهرة اجتماعية، وعن طريقه وحده يمكن أن نفسِّر كل نشاط اجتماعي. وبتعبير دوركايم « لا بد لنا من الاتجاه إلى طبيعة المجتمع لكي نبحث فيها عن تفسير للحياة الاجتماعية، ففي الواقع لما كان المجتمع يفوق الفرد من حيث الزمان والمكان إلى ما لا نهاية له فإنا نرى أن في استطاعته أن يفرض عليه ضروباً من السلوك والتفكير وأن يخلع على هذه الضروب نوعاً من القداسة[١٥].

لقد اعتقد أنه عثر بتفسيره هذا على مصدر النُّظم الاجتماعية، وقد وقفنا فيما سبق

---

(١٣) قواعد المنهج في علم الاجتماع - ص ٢٥.

(١٤) De la division du travail social, Emille Durkheim, 1ere édition, librairie Félix Alcan Paris 1932 P: 46.

(١٥) قواعد المنهج في علم الاجتماع - ص ١٦٢.

على رأيه في اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية نابعة من المجتمع نفسه، وكذلك الأخلاق، وكذلك اللغة، فاللغة كما يقول «ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول والمجتمع هو الذي أنشأها وهو الذي يورثها، جيلاً بعد جيل... »[١٦].

وكذلك العدالة «فسير العدالة الزاجرة يتجه دائماً إلى الحفاظ على الطابع المشترك، ففي نماذج اجتماعية جد مختلفة لا تمارس العدالة من قبل عضو حاكم ولكن المجتمع يساهم في ذلك ككل وفي حدود واسعة... »[١٧] ونفس الأمر يقال في كل الظواهر.

١٠ ـ النظرية التطورية الاقتصادية

حسب الناقد الاجتماعي نيقولا تيماشيف تعتبر الماركسية أقوى نظرية اجتماعية تؤكد على العامل الوحيد المحدد للتغير الاجتماعي وهو العامل الاقتصادي ولذلك ففي نظره تنتمي إلى النزعة الحتمية الاقتصادية التي تذهب إلى أن العامل الذي يتكون أساساً من الوسائل التيكنولوجية للإنتاج يحدد النظام الاجتماعي الذي يعني العلاقات التي ينبغي على الناس أن يدخلوا فيها، أو هم يدخلون فيها بالفعل لإنتاج السلع بطريقة أكثر كفاءة مما لو كانوا منعزلين. وتنمو هذه العلاقات في رأي ماركس مستقلة عنٍ الإرادة الإنساني. وتنْظِيمُ الإنتاج أو ما يسمّيه ماركس بالبناء الاقتصادي هو الذي يشكّل التنظيم السياسي والقانوني والديني والأدب والعلم والأخلاق[١٨]... ولكن إذا رجعنا إلى مؤسسي الماركسية وخاصة انجلز نجد أنهم ينفون اعتبار العامل الاقتصادي عاملاً وحيداً في التطور أو التغيير الاجتماعي وفي نشأة النظم الاجتماعية، وقد نفى ذلك انجلز بشدة عن نفسه وعن ماركس واعتبر ذلك من إلزامات خصومهم. يقول إنجلز: «إن الوضع الاقتصادي هو الأساس ولكن عناصر البناء الفوقي المختلفة وهي الأشكال المختلفة للصراع الطبقي ونتائجها أي الدساتير التي وضعتها الطبقة المنتصرة بعد المعركة الناجحة، والأشكال القضائية، وحتى انعكاس كل هذه الصراعات الواقعية في أذهان المشاركين، والنظريات السياسيّة والقضائية والفلسفية، والآراء الدينية وتطورها إلى نُظم عقائدية تمارس أيضاً تأثيرها على مجرى

---

(١٦) التربية الأخلاقية، دوركايم ـ ص ٦٨.

(١٧) De la division du travail social E. Durkheim, P: 42 -43.

(١٨) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، نيقولا تيماشيف ـ ص ٧٥ ـ ٧٩ بتصرف.

الصراعات التاريخية وفي كثير من الأحيان تحدد أشكالها[١٩] » وقد اعتمد السوسيولوجيّون الماركسيُّون على هذا النص لمحاولة التفلّت من هذه التهمة التي يوجهها إليهم خصومهم من الغربيين، فهذا النص يؤكد أن العامل الاقتصادي وإن كان عاملاً أساسياً إلّا أن هناك إلى جانبه المؤثرات الأخرى التي تساهم في توجيه مسيرة التغير والتطور . «فعلم الاجتماع الماركسي كما يقول أوسيبوف، مع أنّه يؤكد على الأهمية الحاسمة للاقتصاد، إلّا أنّه لا يقلّل من شأن دور الناس والطبقات والأفكار والنُّظم »[٢٠].

غير أن الملاحظ هو عكس ما يريد أن يثبته أوسيبوف، فالعوامل غير الاقتصادية التي يعتبرها عوامل مؤثرة إلى جانب العامل الأساسي فضلاً عن كونها ثانوية باعتبار أن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي، فهي ليست سوى مجرد عناصر في البناء الفوقي الذي تحدّده وسائل الإنتاج حيث تقرر الماركسية أن النظم السياسية والقانونية والنظريات الفلسفية والآراء الدينية. . . ليست سوى انعكاس للقوى الإنتاجية أو الاقتصادية، والشيء نفسه يقال بالنسبة للوعي، فقد قرر ماركس أن وجود الناس في نظام اجتماعي معيّن هو الذي يحدد وجودهم وليس العكس[٢١].

والأهم من هذا كله أن عالِم الاجتماع الماركسي بوبوف يصف خصومه الغربيين بأنّهم مثاليون ويخضعون للنزعات الذاتية لا لشيء إلا لأنهم لا يقتصرون على العامل الاقتصادي كعامل أساسي في التفسير، ولذلك فهو يقول في نقده لعالِم الاجتماع الغربي روستو: « فروستو وأمثاله من السوسيولوجيين لا يعترفون بقانون الدور الحاسم لشكل إنتاج الخبرات المادية في تطوير المجتمع، ويعارضون هذا المبدأ الجذري للفهم المادي للتاريخ بنظرية اصطفائية. الحوادث تقول بأن تقدّم المجتمع متوقف على عوامل كثيرة متكافئة، ويذكرون إلى جانب الاقتصاد من هذه العوامل: السياسية والثقافات والسيكولوجيا وغيرها وكأن هذه العوامل متساوية في الأهمية وتؤثر بشكل متساوٍ على سير التاريخ. إن نظرية العوامل هذه تكدس الظواهر الاجتماعية الهامة وغير الهامة في كومة واحدة فاتحة بذلك الطريق أمام المنطق الذاتي والأهواء الشخصيّة، وفي نهاية

---

(١٩) Sociologie et Idéologir, Michel Dion, éditions sociales, Paris 1973, P: 42.

(٢٠) قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي، أوسيبوف، ترجمة د. سمير نعيم، ود. فرج، دار المعارف سنة ١٩٧٠ ـ ص ٢٥٦.

(٢١) الوعي الاجتماعي، أ. ك. أوليدوف ـ ص ٧.

الأمر يفضل أنصار نظرية العوامل المتعددة العامل الايديولوجي كأساس لتفسير الأحداث التاريخية كاشفين بذلك حقيقة أفكارهم المثالية[٢٢].

وإذا تركنا المجادلات النظرية وتفحصنا التفسيرات والتطبيقات العملية التي يقدّمها الماركسيُّون للنُّظم الاجتماعية في نشأتها وتطورها، يتأكّد أن الأساس المعتبر في ذلك هو العامل الاقتصادي وليس غيره. وقد استخدم هذا العامل في تفسير النظم الدينية والأخلاقية والسياسية واللغوية وحتى الوعي الجمالي. فبخصوص الظاهرة الدينية تعتمد النظرية الماركسية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ على التفسير الاقتصادي، وفيما يخص النُّظم السياسيّة، يمثل الاقتصاد ـ كما يقول أوليدوف ـ الأساس الموضوعي للعلاقات السياسيّة وسبب نشوئها وشرط وجودها الفعلي، وتحدِّدُ الحالةُ الاقتصادية لطبقةٍ ما مصالحَها الموضوعية فتبدأ الطبقة بوعي مصالحها، وتخوض بالتطابق مع وعيها هذا نضالها الفعلي لتحقيق هذه المصالح[٢٣]. وبالمثل تعتمد النظرية الماركسية على العامل الاقتصادي في تفسير الظاهرة الأخلاقية كما يقول أنجلز: « ان البشر ـ عن وعي أو غير وعي ـ يستمدّون نظراتهم الخلقية في السياق الأخير من العلاقات الفعلية التي تكمن فيها حالتهم الطبقيّة ومن العلاقات الاقتصادية التي فيها ينتجون ويتبادلون »[٢٤].

وخلاصة المذهب الماركسي تكمن في هذه العبارة الوجيزة التي يقول فيها أوسيبوف: « لفهم المجتمع في كليته، وكذلك عناصره المختلفة، لا بد أولاً من فحص أساسه: أسلوب الإنتاج »[٢٥]. وهذه العبارة كافية في توضيح العامل الفعّال الذي تستند إليه الماركسية وبذلك نعتقد أن الفكرة التي انطلقنا منها، والتي يقول فيها نيقولا تيماشيف بأن النظرية الماركسية تعتبر أقوى نظرية اجتماعية تؤكد على العامل الوحيد هو العامل الاقتصادي، تعتبر ملزمة للماركسية من الناحية التطبيقيّة حتى ولو تم إنكار ذلك نظرياً من قبل علماء الاجتماع الماركسيين.

---

(٢٢) نقد علم الاجتماع البرجوازي، دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي، أوسيبوف ـ ص ١٦٤.
(٢٣) الوعي الاجتماعي، أوليدوف ـ ص ٧٣.
(٢٤) نقلاً عن المصدر نفسه ـ ص ٦٨.
(٢٥) قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي ـ ص ١٦٤.

المبحث الثاني : إبراز أوجه الصراع والتناقض بين النظريات الاجتماعية

سنسعى في هذا المبحث إلى إبراز أوجه الصراع بين المذاهب والنظريات الاجتماعية انطلاقاً من هذا العرض الموجز لتلك النظريات، والذي أردنا من خلاله أن نبلور ذلك التعارض من خلال إبراز نوع العوامل التي تستند إليها كل نظرية في تفسير التغيرات الاجتماعية. ففي حين تختزل احداها أسباب التغير والتطور في العامل الديني تحصره أخرى في العامل البيئي وأخرى في العامل البيولوجي، وأخرى في العامل النفسي، وأخرى في العامل الاجتماعي. . . ، وهكذا دون أن يكون هناك أدنى حد من الاعتراف بتأثير هذه العوامل مجتمعة، فحضور أحدها يستلزم بالضرورة نفي الآخر.

ففي حين يجعل كونت من الذكاء الإنساني عاملاً حاسماً في إحداث التطور الاجتماعي، يصبح هذا الذكاء نفسه عند آخرين متغيراً تابعاً لعوامل أخرى كالعامل الديني أو البيئي أو الاقتصادي أو الاجتماعي. . . ، وفي الوقت الذي يجعل فيه المذهب النفسي من الفرد سبباً وحيداً في إحداث كل تغيير اجتماعي وإنشاء كل ظاهرة اجتماعية، ينمحي الفرد إطلاقاً في المذهب الاجتماعي، ويصبح خاضعاً للقواعد الإلزامية التي تفرضها عليه الحياة الاجتماعية بشكل قسري.

وفي هذا العرض الموجز سوف أقتصر على إبراز أوجه الصراع في أهم المدارس الاجتماعية وأكثرها نفوذاً وامتداداً.

١ ـ المذهب الاجتماعي وضرورة استقلال علم الاجتماع

دخل دوركايم في صراع حاد مع المذهب النفسي خصوصاً، ومع كافة المدارس الاجتماعية السابقة عليه عموماً، وحاول أن يجعل من علم الاجتماع علماً مستقلاً له مجاله الخاص، وهو الظواهر الاجتماعية لابعاد الظواهر الفردية والنفسية، وله منهجه الخاص الذي يناسب طبيعة موضوعه.

يقول ريمون آرون: « إن التصور الدوركايمي لعلم الاجتماع مؤسس على نظرية الظاهرة الاجتماعية، وهدف دوركايم أن يبرهن على أنه يمكن ومن اللازم أن يوجد علم اجتماع علمي يكون موضوعياً مطابقاً لنموذج العلوم الأخرى ويكون موضوع الظاهرة الاجتماعية. ولكي يوجد علم اجتماع، يلزم وجود شيئين: من جهة أن يكون

موضوع هذا العلم علمياً بمعنى أن يتميّز عن مواضيع كل العلوم الأخرى. ومن جهة ثانية أن يكون في مقدورنا ملاحظة هذا الموضوع وتفسيره بطريقة مشابهة للطريقة التي تلاحظ بها وتفسر بها العلوم الأخرى»[٢٦].

وعلى هذا الأساس من الاستقلالية التي يثبتها دوركايم لموضوع علم الاجتماع ومنهجه، يدخل في صراع عنيف مع كل التيارات الاجتماعية الأخرى لأنها في نظره تخلط بين الظاهرة الاجتماعية التي لها موضوعها الخاص وبين غيرها. يقول دوركايم: « لا يمكن الخلط بين الظاهرة الاجتماعية والظاهرة العضوية، وذلك لأنها تنحصر في بعض التصرفات والأفعال وكذلك لا يمكن الخلط بينها وبين الظواهر النفسيّة، وذلك لأن الظواهر الأخيرة لا توجد إلّا داخل شعور الفرد وبسببه، فهذه الظواهر إذن جنس قائم بِنَفْسه ويجب أن نصفها دون سواها بأنها اجتماعية »[٢٧].

لقد كان من المنطقي أن يقف دوركايم في وجه المدرسة التطورية عند سبنسر لأنها لا تعتبر الظواهر الاجتماعية ظواهر مستقلّة ولأن موضوع علم الاجتماع عندها هو المجتمع وليس الظواهر في حدّ ذاتها. وبالمثل رفض دوركايم ما ذهب إليه كونت حينما جعل موضوع علم الاجتماع هو الإنسانية نفسها واعتبر الظواهر الاجتماعية متغيرة حسب تحولات العقل الإنساني، وهما فكرتان مضادتان لاستقلالية الظواهر الاجتماعية.

ودخل دوركايم من باب أولى في صراع حاد مع المذهب النفسي عند تارد لتأكيده على تبعية الظواهر للإرادة الفردية في حين أن الظواهر الاجتماعية حسب دوركايم ليست وليدة إرادتنا، بل العكس من ذلك، فهي التي تحدد إرادتنا من الخارج وهي بمثابة القوالب التي نضطر إلى صبّ سلوكنا فيها[٢٨].

لقد انتهى المنهج الذي سلكه دوركايم إلى إغناء علم الاجتماع والكشف عن كثير من الجوانب الغامضة، ولكن اختصاره النظرية الاجتماعية في التفسير اجتماعي وحده وإرجاعه كل شيء إلى العامل الاجتماعي قد جلب عليه كثيراً من النقد، فالحياة الاجتماعية تستطيع بالفعل أن تؤثّر في الأفراد وتكيّف تصرفاتهم وأفعالهم حسب

---

(٢٦) Les étapes de la pensée sociologique, R. Aron, P: 363.

(٢٧) قواعد المنهج في علم الاجتماع - ص ٣٤.

(٢٨) قواعد المنهج في علم الاجتماع - ص ٦٧.

أعرافها وعاداتها، ولكن من العبث أن نحاول إرجاع كل شيء في هذه الحياة إلى المجتمع نفسه، ونجعل الأفراد مجرد أشباح تتحرّك في قوالب محددة سلفاً، وهو ما أثار على دوركايم نقد أنصار المذهب النفسي.

لقد كان غابرييل تارد أهم شخصية لعبت دوراً خطيراً في معارضة المذهب الاجتماعي عند دوركايم، وأثبت مدى فعالية الفرد داخل الحياة الاجتماعية وسعى إلى إقامة علم اجتماع على دعائم نفسية ليصبح علم الاجتماع معه علم نفس يبحث عن العلاقات النفسيّة بين الأشخاص، بحيث لا نستطيع أن نفهم حادثة من الحوادث الاجتماعية إذا أغفلنا الوجهة النفسية وأهملنا ما يجري في نفوس الناس وخواطرهم(٢٩).

وبالمثل قام ماك دوجال بنقد المذهب الاجتماعي وأرجع كل الظواهر إلى الغرائز التي اعتبرها دعائم الحياة الاجتماعية، وعنها تنشأ النُظم والهيئات والأوضاع الاجتماعية، ولذا يجب أن يرتكز علم الاجتماع على علم النفس ارتكاز الحياة الاجتماعية على الغرائز(٣٠).

لقد وجّه نقد عنيف إلى دوركايم لنفيه شخصية الفرد من المجتمع. وظهر تهافت مذهبه حينما كشف علماء النفس عن استعدادات الأفراد الشخصيّة وإرادتهم المستقلّة عن المجتمع. ولعلنا نجد في هذه المقولة الشهيرة لتارد ما يبرز ضعف الاقتصار على التفسير الاجتماعي وحده. يقول تارد: «أعترف بصعوبة فهمي كيف نستطيع أن نبقي على المجتمع بعد أن نحذف الأفراد منه، فلو أخرجنا الطلاّب والأساتذة من الجامعة لا أخال شيئاً يبقى منها سوى الاسم(٣١). وهذه الصعوبة واجهت دوركايم نفسه فقد أحس بالتناقض عندما وجد أشخاصاً معينين استطاعوا أن يرتفعوا على المجتمع ويؤثروا فيه كالأنبياء، وكبار المصلحين الاجتماعيين، أولئك الذين قيل عنهم إنهم يمتازون عنّا بتفوق مواهبهم(٣٢).

إن هذا التناقض الذي قاد النظرية الاجتماعية مع دوركايم إلى طريق مسدود

---

(٢٩) في هذا المجال: تمهيد في علم الاجتماع، عبد الكريم اليافي، صفحات ٤٢٦ ـ ٦٣٦ ـ ٦٣٨.
(٣٠) تمهيد في علم الاجتماع، عبد الكريم اليافي ـ ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.
(٣١) تمهيد في علم الاجتماع، عبد الكريم اليافي ـ ص ٦٤٠.
(٣٢) قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم ـ ص ٩١.

سيبدأ في الانحدار ويظهر أقل حدّة مع أتباع المدرسة الدوركايمية إلى أن يختفي تماماً حينما بدأ علماء الاجتماع وعلماء النفس يدركون مدى التكامل الموجود بين الفرد والمجتمع.

ولعل الشخصية التي لعبت دوراً أساسياً في هذا التقارب هو خليفة دوركايم وحفيده مارسيل موس الذي أحدث نوعاً من التوازن بين ما هو اجتماعي وما هو فردي. والظواهر الاجتماعية معه ستصبح ذات بُعد آخر غير الذي كان لها مع دوركايم فهي كما يقول تلك الظواهر التي تحرِّك في بعض الأحيان كلية المجتمع ومؤسساته، والتي تنعكس في كل الميادين الاقتصادية والقانونية والجمالية والدينية والمرفولوجيـة وتجعلنا هكذا ندخل في حياة الجماعات نفسها وفي نفس الوقت في ضمير الأفراد الذين تتعلق بهم هذه الحركة الجماعية[٣٣]. فالظواهر الاجتماعية ذات طبيعة جماعية لعموميتها وانتشارها وهي في نفس الوقت غير منفصلة عن الأفراد بل تابعة لهم ومتعلقة بهم.

ولكن هذا التصالح بين المذهبين: النفسي والاجتماعي لم يكن خاتمة المطاف فقد دخلت النظرية الاجتماعية في أزمة أعمق وأخطر مع ظهور الماركسية التي انطلقت من خلفيات عقائدية ليست متناقضة فحسب مع منطلقات النظرية الرأسمالية بـل وقفت منها موقفاً عدائياً وثورياً وأعلنت أن النظرية الاجتماعية بكل مذاهبها ومدارسها وممثليها لم تكن أكثر من تفكير ميثالـي وأساطير لا علاقة لها البتّة بالعلم الحقيقي الذي سيأخذ أول انطلاقته مع النظرية الماركسية.

٢ ـ نموذج الصراع في مقابل البنائية الوظيفية

لقد تجاوز علم الاجتماع الأزمة الخانقة التي عرفها القرن التاسع عشر والتي تمثّلت في الاقتصار على التفسير الأحادي واعتبار عامل دون آخر لتظهر هذه الأزمة في شكل أخطر انتهى بتقسيم علم الاجتماع بين معسكرين لكل منهما نموذج مناقض للآخر في الأسس والمنطلقات والخلفيّات والأهداف وحتى أساليب البحث.

وقد أصبح التصنيف الشائع هو تقييـم النظريات الاجتماعية إلى نموذجين: نموذج الصراع ويمثّله أغلب علماء الاجتماع في المعسكر الاشتراكي ونموذج التوازن ويمثله

---

(٣٣) Mauss, par: Jean Cazeneuve, P: 19.

أغلب علماء الاجتماع في المعسكر الرأسمالي.

وقد عبَّر ميشيل ديون عن هذا التحوّل الجديد لمراكز الصراع بقوله: «إن الصراع بين القديم والجديد قد غيَّر مواقعه ولم يعد كما كان في القرن التاسع عشر بين علم الاجتماع والميتافزيقا ولكنه انتقل إلى داخل حقل النظرية الاجتماعية نفسها بين المثالية والمادية...، وعلى المستوى المهني لعلم الاجتماع، فقد شاهد هؤلاء مواقعهم تتغيّر في المجتمع حيث أصبح عالم الاجتماع عاملاً مثقفاً يجب أن ينحاز في الجدال الكبير لمرحلتنا الرأسمالية أو الشيوعية، وأن يتساءل عما إذا كان علم الاجتماع يساعد في الحفاظ على المجتمع الرأسمالي القديم أم إذا كان على العكس يعمل على استبداله بمجتمع اشتراكي»(٣٤).

لقد أصبح الخلاف في النظرية الاجتماعية يعبّر عن فلسفتين متناقضتين لكل منهما رؤيا خاصة للإنسان والمجتمع والقِيَم والمُثُل والوسائل والغايات. وكل منهما يعبر عن هذه الأهداف تعبيراً مناقضاً للآخر حسب المنطلقات والخلفيّات التي يحملها مجتمع رأسمالي محافظ يهدف إلى خلق التوازن وآخر اشتراكي ثوري يهدف إلى التغيير. ولذلك كان من المنطقي أن تقف النظرية الماركسية ـ كما يقول بوتومورو ـ على خط النقيض لكل النقاط الرئيسية في النظرية الوظيفية التي سادت العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا خلال العشرين أو الثلاثين سنة الماضية، والتي ظهر يوماً بعد يوم عدم كفايتها، فحيث تؤكد الوظيفة على التجانس الاجتماعي تؤكد الماركسية على الصراع الاجتماعي وحيث توجّه الوظيفة الاهتمام إلى ثبات ودوام الأنماط الاجتماعية، فللماركسية نظرتها الراديكالية التاريخية والبناء المتغير للمجتمع. وحيث تركز الوظيفية على نُظم الحياة الاجتماعية من خلال قِيَم وأنماط عامة تركز الماركسية على اختلاف المصالح والقِيَم داخل كل مجتمع على دور القوة عبر فترة زمنية أطول أو أقصر في فرض واستمرار نظام اجتماعي معين»(٣٥).

وهذا النص يعكس في الواقع أوجه الاختلاف بين النظرتين وهي خلافات

---

(٣٤) Sociologie et idéologie. Michel Dion P: 60.
والكاتب عالم اجتماع فرنسي.

(٣٥) علم الاجتماع منظور اجتماعي نقدي، بوتومورو ـ ص ٧٩.

تستبعد كل تقارب ممكن بينهما، كما سوف يظهر ذلك من خلال الاعتراضات التي تقدّمها كل منهما على الأخرى.

(أ) اعتراضات النظرية الماركسية على البنائية الوظيفية

لا نقصد من هذه النقطة أن نحصي أوجه الاعتراضات بقدر ما نهدف إلى إبراز أوجه الاختلاف وإبراز صورة هذا الصراع الذي تشهده النظريتان. وسوف أكتفي بالإشارة إلى اعتراضين أعتقد أنهما يكفيان في تجسيد هذا الصراع.

ـ **الأسلوب غير العلمي لعلم الاجتماع الرأسمالي**: يعترض السوسيولوجيون الماركسيُّون على كثرة النظريات التي تتقاسم الأدوار في عِلم الاجتماع الرأسمالي، وهي مجموع النظريات التي سبق الإشارة إليها، ويرون أن شدّة اختلافها وكثرة تناقضها دليل على عدم علميتها، ولذلك نجد أوسيبوف ـ العالِم الاجتماعي الماركسي ـ يصف علم الاجتماع الغربي بعلم الأساطير الاجتماعي. فالنظريات الغربية في نظره لم تتوصل إلى صياغة القوانين الاجتماعية كما هو الحال عند السوفياتيين الذين أخضعوا كل بحوثهم لقانون المادية الجدلية والتاريخية واستطاعوا أن يخرجوا الفكر الاجتماعي من تيه الفلسفات الميثالية والإمـريقيـة والمدرسية(٣٦). بل إنه من المستحيل أن نكشف من خلال مواقف الفلسفة الميثالية (البرجوازية) قوانين موضوعية لتطور المجتمع وسيره، وهذا ما كشفته كل الاتجاهات الفلسفية البرجوازية المعاصِرة وبوضوح تام(٣٧).

ـ **النزعة المحافظة وتثبيت الواقع الاجتماعي ضد التغير الثوري**: يقوم هذا الاعتراض على أساس أن السوسيولوجيين البرجوازيين تهدف محاولاتهم إلى إثبات أن المجتمع يسوده نوع من التوازن والحفاظ على الأوضاع القائمة، فهم يعتقدون أنّه من الوهم أن نعتقد بأن المجتمع وبخاصة المجتمع الحديث يحقِّق ضرباً من التوازن المنسجم، مهمته الحفاظ على كل شيء. وليس ذلك إلاّ تجاهلاً للصراع القائم في المجتمع، هذا الصراع اللامحـدود القائم بين الذين ليست لديهم امتيازات ويرغبون

---

(٣٦) قضايا علم الاجتماع، أوسيبوف ـ صفحات ٢٥٥ ـ ٢٥٩ بتصرف. وكذلك علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع الكتاب الرابع: علم الاجتماع، غريب سيد أحمد ـ عبد الباسط عبد المعطي، دار المعرفة الاجتماعية ١٩٨٥ ـ ص ٦٤.

(٣٧) L'avenir de la société humaine, P: 5.

في الحفاظ عليها والمزيد منها ومنع الآخرين منها[٣٨].

وهذا الاعتراض يشمل ضمنياً التزام علماء الاجتماع الغربيين بالأهداف الرأسمالية الإيديولوجية أكثر من خدمة الأهداف العلمية، فعلم الاجتماع البرجوازي ستكون حصيلته النهائية إعطاء تبرير مشروع لتكريس الأوضاع السائدة والحفاظ على المصالح الطبقيّة للبرجوازية الحاكِمة والحيلولة دون إحداث تغيير جذري يغيّر من ميزان القوى.

ب ـ اعتراضات المدرسة الوظيفية على نموذج الصراع

لن تختلف هذه الاعتراضات عن سابقاتها فالنظرية الماركسية في نظر خصومها ليست أقلّ تحيّزاً في تأكيد مصالح الطبقة الحاكمة. وقد أوضح جولدنر الرأسمالي أن الماركسية قد واجهت أول أزماتها حينما أصبحت ولأول مرة الايديولوجية الرسمية للاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقيّة، حيث فقدت بذلك قوتها النقديّة وتحولت إلى وسيلة للدفاع عن بعض النُظم السياسية[٣٩]. فهي إذن تقوم بنفس ما تتهم به خصومها إذ تعمل على تأكيد الواقع الاجتماعي السائد وتقف دون حدوث أي تغيير معاكس للتوجيهات الحزبية.

وبالمثل يعترض السوسيولوجيُّون الغربيُّون والأميركيُّون على خصومهم بالوقوع في التفكير الميثالي. وقد أصدر عالِم الاجتماع الإيطالي باريتو[٤٠] كتابه عن المذاهب الاشتراكية يصفها فيه بأنها نزعات ومذاهب غير علمية لأنها تخاطب العاطفة أكثر مما تخاطب العقل. وقد ظهرت المثاليات الماركسية واضحة في التناقض الصارخ بين تنبؤات نظرية الماركسية وبين التطورات الاجتماعية التي انتهى إليها المجتمع الصناعي في القرن العشرين[٤١].

---

(٣٨) مقدمة في علم الاجتماع، ألكس إنكلز ـ ص ٩٤.

(٣٩) نحو نظرية اجتماعية نقدية، السيد الحسيني ـ ط ١/ ١٩٨٢ سلسلة علم الاجتماع المعاصر الكتاب ٥١ ـ ص ١٩١.

(٤٠) ولد في باريس ١٨٤٨، تخرج في دراسته مهندساً ثم صار أستاذاً بجامعة لوران بسويسرا للاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع، مات سنة ١٩٢٣.

(٤١) بخصوص هذه المسألة يراجع كتاب: علم الاجتماع والمنهج العلمي، د. محمد علي محمد ـ ص ٨٦٠، وكذلك اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عبد الباسط عبد المعطي، سلسلة علم المعرفة، العدد ٤٤ ـ ص ١١٠.

وإذا كان التنبؤ الماركسي يقوم في جوهره على التفسير المادي للتاريخ واعتبار العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في إحداث كل تغيير اجتماعي فإن كل اعتراض على صحّة هذه التنبؤات يعود بالضرورة على فقد صلاحية التفسير الاقتصادي الأحادي، خاصة وأن علم الاجتماع في القرن العشرين لم يعد يؤمن بالتفسير الأحادي، واعتبرت هذه المرحلة متجاوزة. كما أصبح من المؤكد تداخل النُظم وتساندها بحيث لا يمكن القول بأن نظاماً ما أو عاملاً ما، هو المؤثر أو المتغير المستقل، وأن بقية النّظم والعوامل متغيرات تابعة(٤٢).

ويذهب النقّاد الرأسماليُّون إلى أبعد من ذلك إذ يلمحون إلى أن السوسيولوجيا الماركسية قد حاولت تجنّب الدراسات الواقعية الميدانية خوفاً من أن تؤدي هذه الدراسات إلى زعزعة أسس الفلسفة الماركسية التي ظلّت تدور في صيغ جامدة مكرّرة، ولم يظهر المنهج الامبريقي أو الواقعي الذي يعتمد على جمع البيانات في العالم الشيوعي إلاّ بعد سنة ١٩٥٦ حيث فتحت أوروبا الشرقيّة أبوابها لهذا النوع من الدراسات قبل أن يلتحق بالاتحاد السوفياتي(٤٣). وإن كانت هذه البيانات الميدانية تخضع للتفسير العقائدي والصيغ الدغماطيقية الجامدة بحيث يعملون على تغليب التصورات النظرية المسبقة في حالة اختلافها مع نتائج البحوث الميدانية(٤٤).

وبهذا العرض الموجز حول المدارس والاتجاهات المذهبية في علم الاجتماع يتبين مدى التعارض الجذري بينها، وأن هذا التعارض الذي كان سافراً في القرن التاسع لم ينته وإنما غيّر مواقعه فقط، وإن كان التفسير الاقتصادي وهو من مخلفات القرن التاسع قد ظل كما رأينا مع الماركسية كأقوى ما يكون وأصبح يشكل طرفاً في مقابل النظرية الغربيّة ككل بكل مذاهبها ومدارسها.

المبحث الثالث: تحليل أسباب الصراع والتناقض بين النظريات الاجتماعية

إن العرض السابق يكشف هذه الحقيقة التي لا مفرّ منها وهي أن النظرية

(٤٢) الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر، نبيل السمالوطي - ص ١٩٢.

(٤٣) Qu'est - ce que la sociologie, Paul lazarsfelde, colléction: IDÉES, Unésco, 1970, P: 85.

(٤٤) الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر، د. نبيل السمالوطي - ص ١٩٢.

الاجتماعية لا زالت تعرف أزمة خانقة رغم التحولات التي عرفتها والعقبات التي تخطّتها. وقد حاول أحد نقّاد النظرية الاجتماعية ـ سيرتون ـ أن يرجع هذه الأزمة إلى طبيعة المرحلة التي يجتازها علم الاجتماع، باعتباره لم يتجاوز بعد مرحلة الصياغة النظامية والبحث عن الذات، ومن ثم فإن هذه الأزمة سوف يتجاوزها مع الزمن ويصحّح مسيرته تلقائياً(٤٥).

غير أن النظرة الفاحصة سوف تكشف لنا أن هذه الأزمة ذاتية وليست عابرة، فهي أزمة في الأسس نفسها التي قام عليها علم الاجتماع، بحيث تفتقد هذه الأسس إطاراً مرجعياً موحداً قادراً على إعطاء رؤية منهجية موحدة، وهذا ما سنعمل على توضيحه.

١ ـ انعدام إطار مرجعي موحّد

إن التشتت الذي تعاني منه النظرية الاجتماعية هو في الواقع انعكاس طبيعي للتشتت الذي تعاني منه الحضارة المادية ككل، بحيث عجزت المناهج الوضعية عن تقديم بديل موحد تخضع له كل الأطراف. لقد حصل تصدّع هائل في المنطلقات الفكرية الغربية بعد أن تولت الرؤية الدينية والتي فتحت الطريق أمام التيارات الذاتيّة والنزعات الشخصية. وهذه الحقيقة يعترف بها المنصفون من علماء الاجتماع الغربيين أنفسهم. ولعل لوي ورث(٤٦) أحسن من عبّر عن هذه الحقيقة ووضع أصبعه على المنبع الحقيقي للأزمة. لقد قرر ورث أن انقسام العالم الغربي إلى أجزاء مبعثرة لا عدّ لها ولا حصر يطابق التفكك الذي طرأ على الحضارة الغربية والتصدع الذي حدث في الأواصر التي كانت تشد الفئات الاجتماعية وتؤكد انسجامها، ولم يفلت النشاط العقلي من هذه التأثيرات. فالمراحل الماضية في تاريخ الغرب تميزت بوجود إطار مشترك استطاع أن يقدم معياراً للتثبت من صحة الحقائق، أما العلم المعاصر فلم يعد نظاماً كونياً شاملاً ومشتركاً، وإنما هو بالأحرى يمثل مشهداً لساحة قتال تصطرع عليها أضراب متنازعة، ولكل فئة صورتها الذهنية عن العالم فتسبغ على نفس المواضيع

---

(٤٥) الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر، د. نبيل السمالوطي ـ ص ٢٣٢.

(٤٦) ينظر مقدمة ترجمته لكتاب كارل مانهايم: الايديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة ـ ص ٤٧ ـ ٤٨. بتصرف. والكاتب المذكور ناقد وعالِم اجتماعي انجليزي.

معانٍ وقِيَماً مختلفة كل الاختلاف، فكان من الطبيعي أن يهبط الاتفاق في عالم كهذا إلى الحد الأدنى.

هذا النص في الواقع يكشف عن جوهر القضية، فقد كانت الأهداف التي رسمتها الوضعيّة وناضلت من أجلها بكل قوة هي أن تزحزح تلك الأفكار المطلقة التي كان يعتقد فيها الناس ويصدرون وفقها. وقد نجحت الوضعية في إحداث ذلك التصدع العميق في التفكير الديني الذي جعلته يبتعد عن تقديم تلك الرؤية الشاملة والتصور المتكامل الذي تخضع له كل العقول والفئات. وكانت النتيجة التي انتهت إليها هي تأكيد النسبية وإحلالها محل المطلق.

ولكن حينما يقرر الفكر الوضعي أن كل الحقائق يجب أن تخضع لمبدأ النسبية، فإنه من التناقض الفاحش أن يسعى بعد ذلك إلى إيجاد إطار فكري واحد تخضع له كل الاتجاهات وتتطلع إلى توحيد النظريات الاجتماعية تحت راية واحدة، وتجاوز الاختلافات المتباينة لأن ذلك يعني العودة إلى الأفكار المطلقة من جديد.

حقاً، لقد أراد الفكر الوضعي أن يجعل من نفسه إطاراً متكاملاً ويقدّم نفسه كبديل عام عن النظام الفكري السابق، ولكن شدّة التناقضات التي شهدها النصف الثاني من القرن التاسع عشر والانقسام الهائل في النظرية الاجتماعية والصراع الايديولوجي الحاد الذي ميَّز القرن العشرين، والذي تشكّل في نموذج الصراع مقابل نموذج التوازن، كان تعبيراً صادقاً على مدى الفشل الذي لقيه الفكر الوضعي في دعوته تلك.

إن انعدام هذا الإطار المرجعي المعرفي الشامل هو المسؤول الأول عن هذا التشتت الذي تحوّل معه علم الاجتماع إلى تيارات متناحرة يناقض بعضها البعض، ولعلنا نجد في اعتراف نقّاد النظرية الاجتماعية ما يؤكّد هذه الحقيقة. يقول ميشيل ديون: «إن علم الاجتماع تجتازه التيارات الفكرية الأكثر اختلافاً تتحوّل فجأة إلى حزبية، ويمكن أن نقول بأنه يوجد تقريباً من أنواع علم الاجتماع بقدر ما يوجد من علماء الاجتماع[٤٧]. وبالمثل يقول نيقولا تيماشيف: «انقسم علم الاجتماع خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر بصورة تدعو إلى اليأس إلى عدد من المدارس

---

(٤٧) Sociologie et idéologie, Michel Dion, P: 43.

الرئيسية والفرعية بحيث أصبح من العسير أن نجد أي قدر من الالتقاء بين علوم الاجتماع المتعددة »[٤٨]، وهو ما عبّر عنه بوتومورو بخصوص علم الاجتماع في القرن العشرين. يقول: « لا يوجد في الوقت الحاضر (في السبعينات) بناء متكامل لنظرية علم الاجتماع، حظي بالصدق أو القبول العام... »[٤٩].

وواضح من هذا كلّه أن الذي ينقص النظرية الاجتماعية فعلاً هو وجود هذا الإطار المعرفي القادر على تقديم تصور واحد ونظرة موحّدة ومقاييس متفق عليها. وما دام هذا الاطار المعرفي مفتقداً فسيبقى هذا الانقسام مطروحاً وبإلحاح.

٢ ـ الاقتصار على التفسير الأحادي

يؤكد هذا السبب الفكرة السابقة، فما دامت النظرية الاجتماعية تفتقر إلى مقاييس موحدة فمن الطبيعي أن يتخذ كل واحد من علماء الاجتماع من نفسه مقياساً للحقائق، ويقتصر في تفسيراته على ما يعتقد أنّه وحده الذي يوصل إلى الحقيقة. وإذا كان الجدل حول العامل الرئيسي في تفسير الظواهر هو الذي ميّز القرن التاسع عشر، فإن هذا الجدل لم يختف تماماً فالنظرية الماركسية التي تمثّل طرفاً وحدها في النزاع الحالي والتي تقف في وجه النظرية الغربية لا زالت تتبنّى هذا النوع من التفسير وتعتقد أنّه السبيل الوحيد لبلوغ الحقيقة وكل ما عداه أساطير ومثاليات.

٣ ـ التضخم المذهبي

ليس من الغريب أن ينتهي الفكر الوضعي إلى التضخم المذهبي ما دام علم الاجتماع لا يقوم على مقاييس محدّدة ومضبوطة تضيق من دائرة الخلاف وتحصره في مجالات فرعية بسيطة. فالمقاييس المتبعة مقاييس ذاتية تنبع من القناعات الشخصيّة ويظل الإنسان فيها هو الحكم.

والتضخم المذهبي من الخصائص المميزة للفكر الوضعي عموماً، فحين يعلن المفكر الوضعي عن فكرة ما، لا يعتقد أنها مجرد فكرة قد تصيب وقد تخطىء. وإنما يقدمها على أساس أنها وحدها الحقيقة وكل ما عداها وهم، ويجمع لفكرته الأنصار

---

(٤٨) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ـ ص ٢٠٥.

(٤٩) تمهيد في علم الاجتماع بوتومورو ـ ص ٤٥.

ويقدم لها إطاراً نظرياً وينتقي لها من الشواهد ما يعتقد أنّه كافٍ في تثبيتها.

يقول د. عماد الدين خليل: «لقد شهدت العلوم الإنسانية صبغة الإنفراد والذاتية والادعاء والتضخم... ولذا لم تستطع أن تقدّم للإنسان عشر معشار ما قدمته العلوم النظرية والتطبيقيّة، ولهذا أيضاً آلت إلى الفشل والسقوط الواحدة تلو الأخرى...»(٥٠).

وأعتقد أنّه من المفيد هنا أن أذكر تصريحاً لأحد علماء الاجتماع يكشف فيه عن إحساسه بالتضخم المذهبي الذي يقع فيه عالم الاجتماع الوضعي الذي لا يرتكز على اسس منهجية ثابتة. يقول ليوبولد فون فيزه منتقداً عالِم الاجتماع الفرنسي جورج جرفتش: «ان جرفتش له رأي مضاد للغاية لعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر، فمشاكله في نظره مشاكل زائفة. أمّا نحن معاصريه فعلينا أن نشعر بالفخر إذا ما أشار جورج جرفيتش إلى أي منا على أنه من رواد مذهبه مما ساعد في نفس الوقت على إعلاء شأنه هو نفسه. ويواجه الناس هذه الظاهرة باندهاش حيث نجد العلماء من أصحاب المواهب العظيمة، بل وحتى الجديرين بلقب العباقرة يكادون يريدون أن يغتالوا علمياً جميع أولئك الذين عملوا على نفس الدرب قبلهم أو يعملون اليوم بجانبهم...، إن تراث علم الاجتماع يصاب بخسارة فادحة إذا فقدنا التسامح وإذا لم نعط لكل ذي حقّ حقّه في مجالاته الخاصة وإننا نخطىء حين نعتقد أنّه يمكن إضفاء ضوء أفضل على أحد مجالات العلم عن طريق إطفاء جميع الشموع الموجودة بجانبه»(٥١).

٤ ـ التوجيه العقائدي

بالمثل يعمل التوجيه العقائدي على تعميق الفواصل التي تبعد بين الاتجاهات السوسيولوجية فالباحث الاجتماعي ينطلق من خلفيات عقائدية يكون لها أثر واضح على توجيه بحوثه نحو وجهة معيّنة تلتزم بخدمة الأهداف التي تحددها تلك الخلفيات، ولعل الصراع الايديولوجي بين المذهبين الرأسمالي والماركسي كافٍ لإبراز مدى خطورة

---

(٥٠) مقال بعنوان: شيء عن الفكر الوضعي، د. عماد الدين خليل، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٣٩، سنة ١٤٠٤ ـ ص ٦.

(٥١) النص مأخوذ من كتاب: علم الاجتماع الفرنسي المعاصر، دكتورة علياء شكري ـ ص ٢٢٠.

التشيع المذهبي على نتائج علم الاجتماع.

هذه العوامل أو الأسباب التي أشرت إليها تدل على أن الأزمة التي يعاني منها علم الاجتماع هي أزمة في الأسس والمنطلقات التي تقوم عليها النظريات الاجتماعية، وليست مجرد أخطاء عابرة من جنس الأخطاء التي يتعرض لها أي باحث لسببٍ من الأسباب، كالنقص في الاستقراء أو النقص في البيانات أو خطأٍ في التعليل أو التفسير، فهذه أخطاء من الممكن جداً أن يتجاوزها بالتدقيق والمراجعة، بينما طبيعة الأزمة في النظرية الاجتماعية هي أزمة هيكلية تدل على أن الإطار العام لعلم الاجتماع ككل إطار غير متماسك وغير متجانس فكرياً وعقائدياً ومنهجياً ونظرياً وتطبيقياً.

التوجيه الايديولوجي لعلم الاجتماع
وخدمة الأهداف الاستعمارية

إن الأهداف الإيديولوجية من أخطر العقبات التي تعترض طريق علم الاجتماع، ومن أخطر السلبيّات التي تحول بينه وبين أداء مهمّته العلمية وتحوّله إلى أداة لتحقيق غايات مخصوصة وخدمة أهداف محدّدة سلفاً.

لقد استخدم علم الاجتماع كسلاح إيديولوجي لأغراض تنأى عن المجال العلمي ودخل في الحوار الايديولوجي الكبير الذي يدور بين المعسكرين الكبيرين الشيوعي الماركسي والغربي الرأسمالي. لقد انحاز بعض علماء الاجتماع إلى أحد طرفي الصراع وتحوّلوا من علماء محايدين إلى موظفين أجراء أوقفوا قسماً كبيراً من بحوثهم وكشوفهم لخدمة الأهداف السياسيّة مما أفقدهم الموضوعية التي نادوا بتحقيقها. إن علم الاجتماع ساهم بقسط كبير في الصراع العالمي، ووقف إلى جانب الدول الاستعمارية ومهّد لها الطريق نحو سيطرتها الكاملة، بفضل ما قدّمه من معلومات وكشوف حول ثقافة الشعوب المستعمرة وعاداتها ونُظمها وكشف مواطن الضعف فيها.

وحينما يتحوّل العلم من أداة معرفيّة إلى أداة إيديولوجية، فإنه بذلك يفتقد أخص خصائصه ويبتعد عن أهدافه ويتحوّل إلى دعوة عقائديّة، وفي بعض الأحيان إلى جدل عقيم. إن هناك اختلافاً جوهرياً بين العلم والايديولوجيا، فالعالم كما يقول أحد النقّاد يحصر مهمته في الكشف عن الحقيقة، بينما يبحث الايديولوجي عن الحقائق التي تثبت عقيدة اختارها ووافق عليها سلفاً. فالنزعة الايديولوجية سواء أكانت محافظة أو ثورية

تسعى إلى تحقيق مصالح أو المحافظة على مصالح معيّنة على خلاف العلم الذي لا نجد لديه أي التزام سياسي لأنه حصر مهمته في الكشف عن الحقيقة[1]. إن العلم يهتم بتتبّع الحقيقة ضمن إطار محايد لا يعرف الانتماء المذهبي أو الحزبي أو المدرسي فالحقيقة نفسها غير قابلة للتلوّن حسب هذه الانتماءات، بينما تقوم الايديولوجيا بدور معاكس لأنها تعبّر عن مجموعة من المعتقدات السياسيّة والاجتماعية والدينية. . . التي يؤمن بها العالم المنتمي، فتأتي دراسته انعكاساً لانتمائه الطبقي أو الاجتماعي أو السياسي، فهو لا يهدف إلى إقرار الحقائق بقدر ما يهدف إلى إقرار القِيَم التي يؤمن بها. ومن ثم فإن العلم لا تثبت له استقلاليته ولا تكون له كلمته المسموعة حينما تتفوّق سلطة الايديولوجيا وتصبح هي الموجّه والمحرِّك، فهي قادرة على توجيه البحث العلمي الوجهة التي ترضاها وقادرة على إعطاء تأويلات مرضية للنتائج العلمية التي لا تتفق مع انتمائها، ولهذا السبب فإن علم الاجتماع ـ كما يقول ألـن تورين ـ لا يفرض نفسه إلاّ عندما يضمحل صوت الايديولوجيا السائدة، وفيما عدا ذلك يظل مضايقاً ومنفياً، وحتى تحليل المجتمع لا يسعه إلاّ أن يكـون مجرّد تعليق عـلى التفسير الرسمي[2].

ولعل هذه الدراسة الموجزة في هذا الفصل ستبلور هذه الفكرة بوضوح وتظهر مدى التأثير السلبي الذي تمارسه الايديولوجيا على علم الاجتماع ومدى التحريف الذي ينزلق فيه هذا الأخير لخضوعه لهذا النوع من التوجيه.

المبحث الأول: التوجيه الايديولوجي وأثره في صياغة مفاهيم علم الاجتماع

لقدأثّر التوجيه الايديولوجي لعلم الاجتماع في تقسيم النظرية الاجتماعية إلى قطبين متصارعين ومتناقضين، ومع هذا التقسيم ستصبح الحقائق الاجتماعية ذات وجهين متناقضين وتصبح المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية كذلـك ذات معنيين متعارضين، وتصبح النتائج والأهداف التي ينتهي إليها كل منهما على طرفي نقيض،

---

(١) البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: المفاهيم والقضايا، د. علي ليلة، دار المعارف، ط ١، سنة ١٩٨٢ ـ ص ٥٨.

(٢) Pour la sociologie, édition du Seuil 1974, colléction du poin, imprimerie Bussiére, Alain Touraine, P: 89.

وتصبح الأسس المنهجية نفسها تتلوّن بهذا التوجيه.

هذا التعارض الجذري بين النظريتين بعد أن تمكّن وأصبح راسخاً فيهما، أعطى لهذا التوجيه الايديولوجي صبغة مشروعة إلى درجة أن علماء الاجتماع يؤكدون على ضرورة التزامهم الايديولوجي وانحيازهم لمصالح انتماءاتهم الطبقيّة.

١ ـ التوجيه الايديولوجي ومشروعية الانحياز

أ ـ علم الاجتماع الماركسي وضرورة التحيّز الايديولوجي: يظهر التأثير العميق لتوجيه الايديولوجيا على النظرية الاجتماعية في تأكيد علماء الاجتماع على ضرورة الانحياز داخل الصراع الايديولوجي وتبني المواقف الحزبيّة والالتزام بقراراتها السياسيّة، وهذا الإصرار نجده بالخصوص عند الماركسيين حيث يؤكد عالِم الاجتماع الماركسي بوبوف «أن علم الاجتماع كان ولا يزال جزءاً لا يتجزء من الإيديولوجيا، وهو جزء لا يتجزأ من الأفكار... ولا يوجد ولا يمكن أن يوجد أي حياد في الصراع الايديولوجي، فأي إضعاف أو انتقاص للإيديولوجيا الاشتراكية سيستغلّه العدو الطبقي لتقوية مواقعه الإيديولوجية. وإن مبدأ حزبية (التزام) الايديولوجيا اللينينية الذي تسترشد به الأحزاب الماركسية ـ اللينينية ـ هو سلاح حاد لا بديل له في الصراع ضد التحريفية المعاصرة»[٣].

إن علم الاجتماع عموماً كما يعترف بذلك علماء الاجتماع أنفسهم لا يؤمن بالحياد العلمي. وفكرة الحياد هذه تعتبر من المثاليات التي تتجاهل الواقع المعاش، هذا الواقع القائم على الصراع بين المصالح القومية والدولية، لكن علماء الاجتماع يقعون في تناقض شنيع، فهم حينما يعترفون بأن علم الاجتماع أداة ايديولوجية لا يمكن أن تتجزأ من الصراع القائم، وحينما يعترفون بأنه سلاح لا بديل عنه في هذا الصراع، فإنهم في الوقت نفسه يعتبرونه أداة علمية في دلالتها.

إن علماء الاجتماع الماركسيين يتمسّكون بضرورة ربط البحث الاجتماعي بالمفهوم المادي للتاريخ، ويعتقدون أنهم حينما يفعلون ذلك يتبعون المنهج السليم الذي يوصل إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية حتى لا يتحول البحث الاجتماعي إلى نسق جاهز من العقيدة. فالمادية التاريخية في نظر الماركسيين تقدم إجابة علمية للمشاكل

(٣) نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، بوبوف ـ ص ١٧٣، ١٩٨ باختصار.

الاجتماعية لأنها تعتمد على تعميم ماضي الإنسانية وتستمد منها تصوراتها وخبراتها العلمية، ومن ثم فهي دعوة إيديولوجية مؤسسة علمياً. يقول بوبوف « تعتمد الماركسية اللينينية على تعميم ماضي الإنسانية التاريخي كله اعتمادها على التحليل العلمي لطبيعة العصر الذي تعيشه. ويكشف هذا المذهب طرق تطور الإنسانية المقبل كما تعمّم الفلسفة الماركسية اللينينية كمنهج المعرفة العلمي منجزات العلوم الاجتماعية والطبيعية »[٤]. فالماركسية حينما تتخذ من علم الاجتماع أداة ايديولوجية فهي في نظرها تفعل ذلك لأنه الطريق الوحيد نحو العلم اليقيني وتكشف الزيف الايديولوجي للرأسمالية. وعلم الاجتماع الماركسي هو أداة ايديولوجية معرفية نقدية وجّه قسطاً كبيراً من اهتماماته نحو الكشف عن مآسي وتناقضات المجتمع الرأسمالي. ولكن هذه الأداة النقدية الثورية هي نفسها تقوم بدور معاكس حينما يتعلق الأمر بواقع المجتمع السوفياتي، فإذا كانت تستعمل كأداة نقدية حينما يتعلق الأمر بقضايا المجتمع الرأسمالي، فهي أداة انتهازية تسعى إلى التبرير والمحافظة على الوضع القائم داخل الاتحاد السوفياتي، حيث لا تتعدى توجيهات الحزب[٥]. بل ان نقّاد النظرية الماركسية يقولون إن الباحث الاجتماعي في الدول الاشتراكية لا يمكن أن يجري أي بحث داخل البلدان الاشتراكية ما لم يحصل على التصديق الشرعي من السلطة للموضوعات التي يختارها[٦].

إن علماء الاجتماع الماركسيين ينتقدون بشدّة خصومهم الغربيين والأمريكيين على توجيهاتهم الإيديولوجية، ولكنهم في الواقع أكثر تعصباً وأشد التزاماً بالتوجيهات الحزبية، ومن السخافة أن يضيفوا إلى هذا الزيف الايديولوجي زيفاً آخر حينما ينصبون أنفسهم دعاة للموضوعية العلمية ويجعلون من نظريتهم وحدها مقياساً للحقائق الاجتماعية.

ب ـ **علم الاجتماع الرأسمالي وضرورة التحيّز الإيديولوجي**: إذا انتقلنا إلى علم الاجتماع الغربي والأمريكي لا نجد مثل هذا التأكيد الصريح على ضرورة الالتزام

---

(٤) نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، بوبوف ـ ص ١٨٠.

(٥) اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، د. عبد الباسط عبد المعطي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٤٤ ـ ص ٢٦.

(٦) علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع الكتاب الرابع: علم الاجتماع، د. غريب محمد ـ سيد أحمد ـ ص ٦٣.

بالتوجيهات الإيديولوجية للرأسمالية، فهؤلاء يحرصون على إظهار التزامهم وحيادهم العلمي، وقد حاول بعضهم كما فعل ريموند ريس أن يثبت أن علم الاجتماع في الغرب قد بدأ يتحوّل إلى الاتجاه الواقعي الرشيد، وأن علماء الاجتماع قد تخلّوا تماماً عن التوجيهات الإيديولوجية وانفصلوا عن الإيديولوجيا[٧]. ولكن نقّاد السوسيولوجيا الغربية سواء كانوا من الغربيين أنفسهم أو من الماركسيين أثبتوا أن علم الاجتماع الغربي والأمريكي بالخصوص قد ظل ولا يزال غارقاً في الوحل الايديولوجي، وأنّه منذ ولادته جاء تعبيراً عن المصالح الطبقية وظل أداة فعّالة للاستغلال العالمي وتبرير السيطرة الرأسمالية على شعوب العالم. وقد عبر عن هذه الحقيقة عالِم الاجتماع والاقتصاد السويسري ميرودال الذي يقول: «لا يوجد شكل آخر لدراسة الواقع الاجتماعي غير دراسته من وجهة نظر المُثُل الإنسانية. فالعلم الاجتماعي الغيري الخالي من المصلحة لم يوجد أبداً ولا يمكن أن يوجد منطقياً، ويمثّل مجال القِيَم لمفاهيمنا الرئيسة ومصلحتنا في هذه القضية، ويعطي الاتجاه لأفكارنا والمغزى لاستنتاجاتنا، فهو (أي مجال القِيَم) يطرح القضايا ويقدِّم لها الإجابة في آنٍ واحد. . .، والعلم الاجتماعي الخالي من المصلحة هراء فارغ»[٨].

ليست القضية قضية اعتراف أو عدمه، فالتراث السوسيولوجي الغربي غني عن اعتراف من هذا النوع، فهو يقدم نفسه كجزء لا يتجزأ من الامبريالية والاستعمارية والاحتكار العالمي، ولعل ميلاد علم الاجتماع الاستعماري كفرع لعلم الاجتماع أوضح دلالة عن ذلك.

٢ ـ التوجيه الايديولوجي وأثره السلبي في صياغة المفاهيم الاجتماعية

يظهر الأثر السلبي للخلاف بين الاتجاهين عند تحديد ومناقشة كثير من المفاهيم والمصطلحات التي تتوقف عليها النظرية الاجتماعية حيث يظهر التوجيه أو التحيّز الايديولوجي واضحاً، فالمفهوم الواحد أو المصطلح الواحد يأخذ معاني متضادة ومتباينة، وتصبح الحقيقة الاجتماعية الواحدة ذات أبعاد متعارضة كما يتضح مع هذه الأمثلة التي نعرض لها من الوجهتين المختلفتين.

---

(٧) الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر، د. نبيل السمالوطي ـ ص ٢٢٨.
(٨) نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، بوبوف ـ ص ١٧٢.

أ ـ مفهوم علم الاجتماع: يختلف موضوع علم الاجتماع نفسه بين الاتجاهين المتعارضين. فموضوع علم الاجتماع في المنظور الماركسي كما يقول أوسيبوف يهتم بدراسة البناء الاجتماعي للمجتمع أي العلاقات بين الطبقات بعضها البعض، والعلاقات داخل الطبقة الواحدة، والمؤسسات الاجتماعية التي تنظم هذه العلاقات، ونمو تفاعل الأنظمة والتنظيمات الموجودة[٩].

وبالمقابل، يعرف علماء الاجتماع الأميركيُّون علم الاجتماع بأنّه العلم الذي يهدف إلى الكشف عن البناء الأساسي للمجتمع الإنساني وتعيين القوى الأساسية التي تساعد على ترابط الجماعات معاً أو تضعف من هذا الترابط[١٠].

ومن خلال هذين التعريفين، نلاحظ أثر التوجيه الإيديولوجي على تغيير دلالة المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية. ففي حين تجعل النظرية الماركسية موضوع علم الاجتماع متصلاً بالصراع الطبقي، والتطور التاريخي للنّظم، وهو أمر يعكس أبعاد المادية التاريخية، نجد أن الإيديولوجيا الرأسمالية تركز على الانسجام والتوازن والتفاعل الاجتماعي وتتجنّب الحديث عن الصراع الطبقي وتناقض المصالح الطبقيّة.

ب ـ مفهوم المجتمع: يقول أوسيبوف في تعريف المجتمع: «ان التعريف العلمي للمجتمع يكون ممكناً فقط من وجهة النظر المادية الجدلية: المجتمع نظام ثابت نسبياً من الارتباطات والعلاقات الاجتماعية لمجموعة كبيرة من الناس تدعمهم قوة القانون والعادة الجمعيّة والتقاليد. . .، وهو قد يكون في نمو تاريخي ويقوم على أسلوب إنتاج معيّن يظهر كمرحلة في النمو التقدمي للإنسان»[١١]. فالمجتمع في شكله ونظمه هو انعكاس لأسلوب الإنتاج، وهي الفكرة الرئيسية في النظرية الماركسية، بينما نجد مفهوم المجتمع في المنظور الأميركي يخضع لمقولة التوازن والانسجام، فهو عبارة عن مجموعة من الجماعات الاجتماعية التي تتفاعل سوياً من خلال علاقات اجتماعية قائمة بينها ويتعاون كل منها في إنجاز رغباته الخاصة التي تترابط وتتكامل مع مصالح قرنائه. فعنصر الترابط والتساند والتكامل يحتل مكانة

---

(٩) قضايا علم الاجتماع البرجوازي ـ أوسيبوف ـ ص ٢٧.
(١٠) علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع الكتاب الرابع: علم الاجتماع ـ ص ٥١.
(١١) قضايا علم الاجتماع ـ ص ١٦٤.

بارزة بين مكونات المجتمع[١٢].

ج - **مفهوم الثقافة**: حسب أوسيبوف يرجع كثير من علماء الاجتماع الغربيين الثقافة إلى أفكار أو خبرات نفسيّة. وأكثر تعريفات الثقافة شيوعاً هو أنها نظام يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقوانين والعادات الجمعية وغير ذلك من القدرات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع، فالأساس الرئيسي في الثقافة كما يقول عالِم الاجتماع الأمريكي لينبتون يوجد في الشعور الإنساني، والموضوعات الفزيقية يكون لها معنى فقط على أساس هذه الرموز العقليّة، فالأفكار هي الأساس الحقيقي للثقافة والموضوعات المادية تكون عديمة المعنى دون معرفة بكيفية استخدامها[١٣].

وهذه النظرة لمفهوم وأساس الثقافة لا يتفق مع المنظور الماركسي الذي يعتقد أن أصل كل ثقافة أساسه المادة وعلاقات الإنتاج، وهي المقولة التي ظل الفكر الاجتماعي الماركسي جامداً في إطارها ويشكّل وفقها كل ألوان النشاط الإنساني. فالثقافة في نظر أوسيبوف هي جماع القِيَم المادية والروحية التي يخلقها الإنسان في مجرى النمو الاجتماعي والتاريخي، وهي تصور مستوى التقدم التكنيكي والإنتاج والتعليم والأدب والفن الذي وصل إليه المجتمع في مرحلة معيّنة من النمو الاجتماعي والظروف المادية المختلفة خلال فترات النمو الاجتماعي (الجماعة البدائية، ملكية العبيد، الإقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية) تحدد الثقافات المختلفة، وهذه الثقافات على التوالي هي الثقافة الجماعية والبدائية وملكية العبيد والاقطاعية والرأسمالية والاشتراكية[١٤].

فالأساس الذي يقوم عليه التصور الماركسي لمفهوم الثقافة وتحوّله من نمط ثقافي إلى آخر هو التحوّل الاجتماعي من نمط اقتصادي إلى آخر حسب تطور وسائل الإنتاج، فكلما تطورت وسائل الإنتاج عرف المجتمع تحولاً وتطوراً يؤدي إلى ظهور ثقافة جديدة تعكس القِيَم السائدة في المجتمع الجديد. يقول أوسيبوف: « إن أسلوب الإنتاج يحدّد التحوّل من نظام اجتماعي ما وثقافته إلى نظام اجتماعي آخر بثقافته، ويعتمد نمو الثقافة المادية والروحيّة للمجتمع على أساس قانون نمو أساليب الإنتاج

---

(١٢) علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع - ص ٥٥.
(١٣) قضايا علم الاجتماع، أوسيبوف - صفحات ١٢٧، ١٣٢.
(١٤) قضايا علم الاجتماع، أوسيبوف - ص ١٣٦.

والقوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج التي تحدد بها »[١٥].

ووفقاً لهذا التحليل، ليست هناك ثقافة واحدة في تاريخ الإنسانية، بل هناك ثقافات متنوعة حسب تنوع أساليب الإنتاج التي تشكّل أنماطاً من المجتمعات. فالثقافة في التحليل النهائي تتحدّد وفق الظروف المادية للحياة. وبذلك تكون التعليلات التي قدّمها علماء الاجتماع البرجوازيّون الرأسماليُّون قد أخفقت لأنهم يجعلون العناصر النفسيّة الاجتماعية شيئاً مطلقاً ولأنهم يعتبرون الثقافة الروحية العامل الأساسي والرئيسي للمجتمع[١٦].

د ـ مفهوم القِيَم: يقول أسيبوف: « إن الأكثر شيوعاً عند علماء الاجتماع في الغرب اعتبار القِيَم نتاجات للعقل. وحسب تعريف لأحد هؤلاء فإن القِيَم أساساً هي مسألة اعتقاد ويمكن اكتشاف وجودها ببحث اجتماعي أو سيكولوجي لا يمكن توضيح صدقها ولا مبرّراتها، وهي في نفس الوقت المصادر النهائية لكل السلوك المنطقي الغائي الشعوري »[١٧].

وهذا التصور الغربي للقِيَم لا يوافق عليه علماء الاجتماع الماركسيُّون الذين يرون فيه مجرد تعبير ميثالي لا أصل له لأنه عاجز بطبيعته عن تقديم تفسير شامل ومنطقي. وهنا نعود إلى المنظومة الكلاسيكيّة، فالقِيَم وعلاقتها بالحاجات الاجتماعية لا يحدّدها التفاعل الفعلي للناس، ولكن مصالحهم الطبقيّة، ونجاح الكفاح الطبقي يعتمد على المدى الذي تكون فيه القِيَم الاجتماعية التي تكافح من أجلها طبقة معيّنة تعبيراً عن الحاجات الموضوعية للتاريخ[١٨].

أمام هذه الازدواجية والثنائية التي نقف عليها على كل مستويات التحليل يثور سؤال يطرح نفسه بإلحاح: هل هناك نوعان من علم الاجتماع؟ وهل هناك بالتالي نوعان من الحقائق؟ يقول ميشيل ديون جواباً على هذا السؤال « ليس هناك علمان علم برجوازي وعلم بروليتاري. وإذا كان هناك علمان اجتماعيّان فإن ذلك يعني أن علم

---

(١٥) قضايا علم الاجتماع، أوسيبوف ـ ص ١٣٧.
(١٦) قضايا علم الاجتماع، أوسيبوف ـ ص ١٣٧.
(١٧) قضايا علم الاجتماع، أوسيبوف ـ ص ١٣٢.
(١٨) قضايا علم الاجتماع، أوسيبوف ـ ص ١٣٣.

الاجتماع ليس علماً ولكن مجرد ايديولوجيا »[١٩].

وهذا الحكم يجسّد في الواقع مدى السلبية التي تمارسها الايديولوجيا على علم الاجتماع باعتبارها من بين العوائق الخطيرة التي تذهب به بعيداً عن إدراك الواقع الحقيقي وتحوّله إلى أداة فعّالة في الصراع.

المبحث الثاني:
التوظيف السياسي لعلم الاجتماع وخدمة الأهداف الاستعمارية

لقد وظّف علم الاجتماع توظيفاً سياسياً وظهر ذلك بشكل سافر في النتائج التي انتهت إليها الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية، وفي اعترافات علماء الاجتماع، وفي المشاريع الحكومية الرسمية التي وظّف فيها علم الاجتماع لأهداف احتكارية واستعمارية، كما ظهر ذلك واضحاً في التحيّز السافر لعلماء الاجتماع في خدمة أهدافهم القومية.

١ ـ علم الاجتماع وخدمة الأهداف القومية للغرب

عمل علم الاجتماع على تبرير مشروعية استغلال الاستعمار الأوروبي وتثبيت سيطرته على بقية شعوب العالم، وجاء علم الاجتماع انعكاساً لنظرة الرجل الغربي إلى غيره من الأجناس، وظهرت النزعة العنصرية التي تعلي من شأن القِيَم الغربيّة وتعمل على تمجيد ثقافته كنسيج حضاري نموذجي واضحة في التراث السوسيولوجي، وجسدتها أعمال كل من جوبينو ولابوج ومارسيل موس وماكس فيبر. ولعل جوبنـو من الشخصيات التي ارتبط اسمها بالنزعة العنصريّة وعمل على ترسيخ النزعة العرقيّة وإعطائها صبغة علمية. لقد ميزت هذه النزعة أعماله الاجتماعية، واعتبر الجنس عاملاً فعّالاً في كل تغيّر يحدث في المجتمعات الإنسانية.

إن جوبنو كما يقول إميل برهيي عمد إلى إعطاء قاعدة مادية وواقعية لفكرة تفوق الأجناس الشمالية والجرمانية التي كان المذهب الهيغلي يؤسّسها على جدلية مثالية. والجنس حسب جوبنـو يكتسب من ذاتيته تفوقاً مادياً ومعنوياً، والحضارة التي تسعى إلى مماثلة الناس فيما بينهم، والإنسانية التي تعتقد في تماثل عميق للعقول

---

(١٩) Sociologie et IdeKologie. M. Dion, P: 10.

تكونان انحطاطاً لأنهما تيسران اختلاطاً للأجناس يكون دائماً لصالح الجنس المتدني[٢٠].

لقد عمل جوبنو على إعطاء صبغة علمية لتصوراته، ليعطي تبريراً معقولاً لإيمانه بتفوق الجنس الأبيض صانع الحضارة، ومن ثم إيمانه بضرورة الحفاظ على صفاء هذا الجنس وعدم اختلاطه بغيره من الأجناس المتدنية لأن ذلك يهدّد العقلية الخلّاقة والفردانية للجنس الأبيض الذي تدين له الحضارة المعاصرة بوجودها[٢١].

وهذه الفكرة هي نفسها التي نجدها عند لابوج الذي أعطى للجنس الآري كل الصلاحيات، يتصرف في العالم كيف يشاء، والأرض كلها أرضه، والعالم كلّه وطنه[٢٢]. إن علم الاجتماع قد أخذ على نفسه خدمة الأغراض القوميّة للمجتمعات الغربيّة، وتسخير الشعوب المستضعفة لصالحها، ولذلك نجد أن ماكس فيبر من كبار علماء لاجتماع الألمان يؤمن ويقرر تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي، فالعلم في نظره لم ينمُ إلاّ في الغرب، وهو وحده الذي صاغ تاريخاً علمياً، وهو وحده الذي يتمتع بنظم سياسيّة وقانونيّة واقتصادية مبنية على أسس عقلية متينة. ولقد انتهى به الأمر إلى التساؤل عن إمكانية عزو هذه الأصالة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفه في الغرب وحده دون انقطاع من تعقيل أنموذجي إلى حدٍّ بعيد[٢٤]. وبالمثل يقرر مارسيل موس أن الشعب الأوروبي وحده الذي استحق أن يسمى أمة من بين شعوب العالم فالأكرانيُّون لم يكونوا أبداً أمة، وكذلك البولونيُّون لم يكن لهم أي وجود مستقلّ وكل شعوب آسيا. . .، وتبقى أوروبا وهنا تأسس القانون العام القومي والعالمي لهذه الأشكال من المجتمعات حيث ظهر عدد من الحكومات التي تستحق لقب الأمة[٢٥]. ولم يكن موقف ريمون آرون مغايراً كما أنه لم يكن أقل مثالية من كونت حينما قرر أن المجتمع الصناعي سيصبح مجتمع الإنسانية كلها. يقول آرون: «إن المجتمع الصناعي وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية

---

(٢٠) Histoire de la philosophie, E. Bréhier, Tome I P: 941.

(٢١) Histoire de la sociologie, G. Bouthoul, P: 82.

(٢٣) تمهيد في علم الاجتماع، عبد الكريم اليافي ـ ص ٣٢٨.

(٢٤) علم الاجتماع عند ماكس فيبر جوليان فروند، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق ١٩٧٦ ـ ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

(٢٥) Mauss, par Jean cazeneuve, PP: 53 - 54 - 55.

كلها. فلم يقم دليل أن كونت كان خاطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعي في أوروبا كانت لهم رسالة عالمية، فالتنظيم العلمي للعمل هو خاصية مميزة للمجتمع الأوروبي، وهو بالتأكيد أكثر فعالية من كل التنظيمات الأخرى حتى أنه ابتداء من الوقت الذي اكتشف فيه السر من قبل شعب كان على كل أطراف الإنسانية أن تأخذ به لأنه شرط الازدهار والتقدّم »(٢٦).

إن علم الاجتماع يقدم المجتمع الغربي بثقافته وقيمه... كنموذج فريد ولا يمكن لأي مجتمع أن يعرف طريقه نحو التقدّم إلّا عن طريق هذا النموذج المثالي. وتظل القِيَم المادية مقياساً لكل تقدّم مثالي. وبذلك يظل علم الاجتماع ملتزماً بخدمة الأهداف القومية للغرب وملتزماً بتأكيد شخصيته المتميزة والمتفوقة. ولذلك كانت نتائج علم الاجتماع في مجال تضييق الخلافات بين الدول والحكومات وحل النزاعات نتائج هزيلة ولم يظهر لها أثر فعّال بل على العكس عمل على توسيع هذه الخلافات في كثير من الأحيان عن طريق الخدمات التي قدّمها للدول الاستعمارية. وإذا نظرنا إلى المسألة على المستوى الأوروبي نفسه نجد أن الدراسات الاجتماعية تعمل على تعميق النزعة القومية داخل القوميات الغربية نفسها حيث نجد تعصب علماء الاجتماع كلّ لقوميته وتأكيد تفوّقها، فقد أعلن عالِم الاجتماع الإيطالي باريتو انتصاره للفاشية وظل يعلن تأييده للزعيم الفاشي موسولوني عندما استولى على الحكم في روما. وفي سنة ١٩٢٣ عيّن باريتو في البرلمان الإيطالي، ويبرر قبوله بهذا المنصب بأن النظام الفاشي هو النظام الوحيد القادر على حل مشاكل إيطاليا(٢٧)، في وقت كان فيه النظام الفاشي يمارس فيه ديكتاتوريته ويعلن غزوه لشعوب العالم المقهورة.

وبالمثل عمل ماكس فيبر على التأكيد على تفوّق القومية الألمانية ووصل به الجنون القومي إلى الترحيب بالحرب العالمية الأولى مع الدفاع عن حقّ ألمانيا في احتلال واستعمار بعض المناطق، وعمل على إيجاد قوات سياسيّة قادرة على قيادة الدولة الألمانية نحو أهدافها الجديدة لتحقيق انتصارات سياسية واقتصادية وعسكرية(٢٨).

وكانت النازية تطبيقاً علمياً لمفاهيم العرقية التي خرجت في صورة سياسية. وفي

---

(٢٦) Les étapes de la pensée sociologique, R. Aron, P: 86.

(٢٧)،(٢٨) الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر - ص ٧٥.

هذا الوقت الذي نجد فيه الألمان يتعصّبون لقوميتهم نجد آخرين يعملون على الحط من شأنهم وفي وقت مبكر أعلن جوبنـو بحكم انتمائه إلى الارستقراطية الفرنسية أن الجنس الألماني أقل عراقة من الفرنسيين(٢٩).

٢ ـ علم الاجتماع وخدمة الاحتكار العالمي

استخدم علم الاجتماع كأداة فعّالة لخدمة الصراع العالمي وضمان مصالح الدول الكبرى واستمرار فرض سيطرتها على الدول النامية سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي أو العسكري.

أ ـ في المجال السياسي: في المجال السياسي تكون البحوث الاجتماعية التي تقام في البلدان النامية موجهة لخدمة أهداف سياسية وتقديم بيانات مفصلة عن وضع هذه البلدان لإحكام السيطرة عليها. ولم تكن لهذه البحوث في الغالب أيّة صلة بما تدعيه في بحوثها من العمل على القضاء على أسباب التخلّف.

لقد كانت البحوث تقوم باسم تحضير هذه الدول النامية وحاجتها إلى معونة خارجية تقوم على تنظيم شؤونها. وتحت هذا الشعار عملت الولايات المتحدة على فرض سيطرتها السياسية على الدول النامية وإخضاعها لتبعيتها. وتأكيداً لهذه السياسة الاحتكارية يقول أحد علماء الاجتماع: إن السياسة الخارجية للولايات المتحدة مسيرة من قبل أحد المتخصصين في العلوم الاجتماعية وهو الأستاذ كسنجر المتخرِّج من جامعة هارفرد، وإن الإيديولوجيا المهيمنة للعلوم الاجتماعية والمنتشرة بشكل واسع في الولايات المتحدة، وعلى مساحات واسعة من العالم، تستند إلى دراسة موضوعية للواقعة الاجتماعية وقائمة باسم علم يزعم الحياد وعلى نتائج ستكون رهن إشارة الجميع بشكل ديمقراطي(٣٠).

ولعلنا نجد في تصريحات علماء الاجتماع الأمريكيين تحديداً لمفهوم الموضوعية والحياد العلمي للبحوث التي تقام في الدول النامية. يقول عالِم الاجتماع الأمريكي أرنولد جرين: « إذا كانت حكومة الولايات المتحدة ترغب في إقامة روابط اقتصادية

---

(٢٩) نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، نيقولا تيماشيف ـ ص ٨١. وكذلك قصة الانثروبولوجيا، حسين فهيم، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٨ ـ ص ٩٩.

(٣٠) Le gai savoir des sociologues, René Lourau, édition 10 / 18 Mondadori Italie, P: 130.

وسياسية واقتصادية وثيقة مع بلدان شعوب العالم بأسره فإن علينا نحن (ويقصد علماء الاجتماع) أن نعرف أكثر ما نعرفه عن هذه البلدان وعن شعوبها ما هي ثقافتهم؟ ما هي اتجاهاتهم السائدة نحو الولايات المتحدة ونحو النمو التكنولوجي؟ ما هي معتقداتهم وانحيازاتهم التي يمكن التعرّف عليها والإفادة منها لجذبهم إلى فلك نفوذنا؟ وما هي المعتقدات والانحيازات التي يجب أن نعدلها أو نتقبلها قبل أن نتمكن من تحقيق ذلك؟ ما هي الأبنية الاجتماعية الطبقيّة السائدة ومراكز القيادة؟ ومن هم هؤلاء الذين نحتاج تعاونهم أشد الاحتياج قبل الشروع في تنفيذ مختلف البرامج؟ وبعد البدء في هذه البرامج، فإن علينا أن نواصل جمع الإجابات على هذه الأسئلة جميعها بحرص والتأكّد منها »[٣١].

وهذا النص كاف لتوضيح مدى التزام علماء الاجتماع بخدمة الأهداف الاحتكارية للدول العظمى، وهو أمر يذهب بعلم الاجتماع بعيداً عن خدمة الدول المتقدمة في القضاء على التخلف داخل دول العالم الثالث. وفي هذا الإطار قدمت نظريات كان ظاهرها إضفاء الصبغة العلمية على السُبل الكفيلة للقضاء على أسباب التخلّف، وهي في حقيقتها تعمل على تعميق الاستغلال والسيطرة الاقتصادية، وتثبيت التبعية الاقتصادية للدول الاستعمارية.

ومن هذه المحاولات تلك التي تنسب إلى الاتجاه الذي عرف بالاتجاه الانتشاري ويقوم هذا الاتجاه على فكرة أساسيّة مؤدّاها أن التنمية يمكن تحقيقها من خلال انتقال العناصر الثقافية السائدة في الدول المتقدمة إلى الدول المتخلّفة وانتشار هذه العناصر الثقافية المتقدمة إلى عواصم الدول المتخلّفة ثم إلى عواصمها المحلية. وحسب هذا الاتجاه يكون الانتشار والتثقيف جوهر عملية التنمية، والتخلّف يظل قائماً إذا وجدت مقاومة تحول دون هذا الانتشار. فالاتجاه الانتشاري يؤكد فكرة انتقال المعرفة والمهارات والتنظيمات والقِيَم والتكنولوجيا ورأس المال كوسيلة لإحداث التنمية الاقتصادية والتغيّر الثقافي.

وقد ناقش أندر جوندر فرانك أفكار هذا الاتجاه وبيّن مدى الزيف العلمي الذي يخفيه، وكشف أبعاده الاستعمارية والاحتكارية التي ترمي إلى تحقيقها هذه الدراسة. ويمكن أن نجمل النتائج التي انتهى إليها في النقطتين التاليتين:

---

(٣١) هذا النص أورده أوسيبوف: قضايا علم الاجتماع - ص ٦٢.

انتقال رأس المال: إن الدول المتخلفة بحكم فقرها لا تملك رأس المال الضروري لاستخدامه في أغراض التنمية، ولذلك فهي تجد صعوبة في التنمية للتخلّص من الفقر، ويتطلب هذا الظرف من الدول المتقدمة أن تتخذ موقفاً معيناً هو نقل رؤوس أموالها إلى هذه الدول لتمكنها من النهوض الاقتصادي، ولكن لتحقيق هذه الفرصة نكتشف نتائج معاكسة تماماً لهذا الوجه الظاهر، فهناك شواهد متزايدة تدل على أن الاستثمارات كان الهدف منها خلق مشكلات تعمل على الحيلولة دون تحقيق استقلال اقتصادي لهذه الدول، حيث ترسل أرباح هذه المشروعات إلى الخارج، وحيث يقوم الاقتصاد القومي بوظيفة تقوية رأس المال الأجنبي وإضعاف نفسه في الوقت نفسه.

انتقال التكنولوجيا: يحاول أصحاب هذا الاتجاه طرح مشكلة التكنولوجيا في دول العالم الثالث من منظور خاص، وهو أن هذه الدول لا تزال ترفض تقبّل التكنولوجيا لأسباب ثقافية وأخرى اقتصادية. ولكن فرانك كشف عن الزيف الذي تقوم به هذه النظرية في تبرير السياسة الاحتكارية التي تنهجها الدول الاستعمارية، والتي تعمل على نقل التكنولوجيا التي تتفق مع أهداف الدول الرأسمالية الاستعمارية، مع القضاء في الوقت نفسه على التكنولوجيا المحليّة التي كانت سائدة في تلك البلدان مما مكّنها من احتكار الإنتاج الصناعي واستخدام التكنولوجيا كوسيلة لممارسة السيطرة والتحكّم في الدول المستعمرة اقتصادياً[٣٢].

ج ـ في المجال العسكري: في المجال العسكري يتحول علماء الاجتماع إلى مهنيين متخصصين لتحقيق الأهداف العسكرية، وإعطاء تبرير مشروع للغزو العسكري.

لقد كشف أحد علماء الاجتماع ـ أندر جوندر فرانك ـ عن هذه الإسهامات الخطيرة التي كان لها اتصال مباشر بالحروب التي خاضتها الولايات المتحدة ضد كل من الفيتنام والشيلي وكوبا... وغيرها. وهو يذكر العديد من المؤلفات التي وضعت خصيصاً لهذه الأهداف وتحت رقابة وكالة المخابرات الأمريكية، ويؤكد على الدور الخطير والهام الذي لعبه هؤلاء الأساتذة في توجيه السياسة الأمريكية ومدى التضليل الايديولوجي الذي يمارسونه، وذلك بعد أن انتقلوا إلى الجامعات لكي يؤكدوا

(٣٢) المقال السابق: دراسات في التغير الاجتماعي ـ صفحات ١٦٦ ـ ١٧٤ بتصرف.

لطلابهم أن نظرياتهم في التبعية الاقتصادية هي نظريات إنسانية في طابعها(٣٣).

إن الدور الذي لعبه علماء الاجتماع في المجال الاستعماري متعدد المحاور، فهم يعملون جنباً إلى جنب مع العسكريين في إعداد وترتيب الخطط العسكرية، ويقدمون بيانات دقيقة عن البنيات الاجتماعية للدول المستعمرة، ويقومون بإحداث ثورات مضادة داخل صفوف المقاومة. وإذا كانت هذه الأدوار مكشوفة ويتصرف فيها الباحثون عن وعي وقناعة، فإن هناك طرقاً أخرى غير مباشرة توظف مادة البحوث الاجتماعية لنفس الأهداف حيث يصبح علماء الاجتماع موظفين للإدارة الحربيّة من حيث لا يدرون.

يذكر أحد النقّاد أن في سنة ١٩٦٨ ظهرت على جدران الجامعات الأمريكية إعلانات لمكتب الدراسات في العلوم الاجتماعية بقصد مواصلة البحث عن مرشحين تكون لهم معرفة باللغة الطائية للقيام بأبحاث في تايلاندا تهدف إلى دراسة خصوصية البوذية في المناطق الريفية والحضرية، وتعطي للباحث إغراءات مادية ومعنوية: يتمتع الباحث بأكبر قدر من الاستقلالية، إعطاء فرصة لإجراء بحث شخصي (أطروحة أو تأليف) مع أجرة سخية عن البحوث الميدانية(٣٤).

وهذا النوع من الدراسات الذي يقام باسم البحث العلمي الخالص يصب في نفس الاتجاه ويقوم على خدمة نفس الأغراض. ويكفي أن نذكر هنا أن مشروع كاملوت كان تحقيقاً جامعياً مقدماً لحساب مديرية الدفاع الأمريكية لكي يتسنى لها قياس معارضة الجيش والرأي العام الشيلي للماركسية(٣٥).

وإذا كان علماء الاجتماع لهم دور حاسم في تثبيت الاستعمار فإنهم يقومون بنفس الدور بعد الانسحاب العسكري ويعملون على ضمان المصالح الاستعمارية بعد الانسحاب العسكري. والحفاظ على فرض سيطرتها. تقول الكاتبة مادلين جرافيتس: «يمكن أن نلخص السياسة الأمريكية الخارجية في جملة وردت في إحدى المقابلات لـ ج. دبيرمان يقول فيها: لقد كان الحل السابق لمنع الثورة هو عشرة

---

(٣٣) ينظر ترجمة هذا النص بشكل مفصّل في كتاب: دراسات في التغير الاجتماعي، ترجمة الدكتور محمد علي محمد وآخرون، ط ١، سنة ١٩٧٤، دار الكتب الجامعية - ص ١٤٣.

(٣٤) Le Gai savoir du sociologue, R. Lourau, P: 121.

(٣٥) Méthodes des sciences sociales, M. Grawitz, P: 319.

عساكر لكل محارب مغوار، أمّا الآن فالحل هو عشرة أنثروبولوجيين لكل محارب[٣٦].

إن أهم ما يؤكد تورط علماء الاجتماع في خدمة الأهداف السياسيّة والعسكرية للدول الاستعمارية، بعيداً عن كل التزام علمي أو حياد إيديولوجي هو قيام فرع جديد في علم الاجتماع عرف بعلم الاجتماع الاستعماري.

لقد ارتبط علم الاجتماع الاستعماري - كما هو ثابت تاريخياً بالسيطرة الاستعمارية، وظهرت أهداف هذا الفرع من الدراسات الاجتماعية واضحة في المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع الاستعماري الذي انعقد في باريس سنة: ١٩٠٠. وقد حدد موضوع هذا الفرع كما كتب أحد المؤتمرين في التقرير التمهيدي بدراسة المسائل الأخلاقية والمجتمعية المرتبطة بحركة الاستعمار[٣٧]. وهذه مسألة لها دلالتها التاريخية، خاصة إذا نظرنا إليها في إطارها التاريخي حيث كانت الدول الاستعمارية تسعى إلى الحصول على معرفة دقيقة عن الشعوب المغلوبة للوقوف على زوايا الضعف ومراكز القوة فيها لتسهيل عملية الاحتلال، وهي المهمة التي سيقوم بها علماء الاجتماع. لقد كانت قرارات الباحثين الاجتماعيين الذين صدرت عنهم مجموع أبحاث علم الاجتماع الاستعماري - كما ذكر أحد النقّاد - مرتبطة بخدمة أهداف ومخططات السلطة الاستعمارية، لم تكن المشكلات التي بحثوها تمليها اهتمامات نظرية متخصصة وإنما تفرضها حاجة السلطة الاستعمارية للحصول على المعلومات التي من خلالها يمكن أن تحدد طريقها إلى مستعمراتها، بل إن كثيراً من الباحثين الاجتماعيين أمثال روبير مونتاني وجاك بيرك كانوا موظفين لدى السلطات الاستعمارية الفرنسية في المغرب، ولم تكن المعلومات تهيأ للمتخصصين بقدر ما كانت تقدم لكبار ضبّاط السلطة الاستعمارية من أجل إنارتهم حول السُّبل الفعّالة للتعامل مع واقع الدول المستعمرة[٣٨].

لقد اصطدمت السلطات الاستعمارية بمقاومة عنيفة وأصبحت مصالحها الاستعمارية مهددة لجهلها بطبيعة البلاد وعادات أهلها ونقاط الضعف فيهم وكل ما

---

(٣٦) Méthodes des sciences sociales, P: 319.

(٣٧) العلوم الإنسانية والايديولوجية، أ . محمد وقيدي، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣ - ص ١٧٦.

(٣٨) العلوم الإنسانية والايديولوجيا، أ. محمد وقيدي - صفحات ١٧٦ - ١٧٧.

من شأنه أن يسهل عملية الغزو والسيطرة. وكل هذه العوائق تستدعي القيام بدراسة مسحية اجتماعية شاملة، وكان من الضروري أن يقوم علماء الاجتماع الاستعماريون بجمع معلومات عن العلاقات الاجتماعية والخصائص السلالية للسكان المحليين، وعن ظروف حياتهم وخصائصهم الحربية وعقائدهم الدينية، إذ بدون معرفة التاريخ والايتنوغرافيا والتنظيم الاجتماعي والسياسي للبلاد كان من المستحيل أن يتم الغزو وأن ترسم الخطة السياسية. وهذه الخطة هي التي قامت بها السلطات الفرنسية في بلاد المغرب العربي قبل ومع بداية الاحتلال.

لقد وجدت السلطات الاستعمارية الفرنسية في مقدمة ابن خلدون وكتاب العبر المصدر الرئيسي المخصص لهذه الدراسات لما يقدّمه من معلومات شاملة. وهذا دفع بوزارة الحربية الفرنسية إلى الاهتمام اهتماماً مباشراً بمؤلف ابن خلدون. ففي عام ١٨٤٠ عرض وزير الحربية الفرنسية على أحد المتخصصين أن ينشر ويترجم الأجزاء المتصلة اتصالاً مباشراً بتاريخ المغرب من المؤلف(٣٩).

لقد عمدت السلطات الاستعمارية إلى دراسة واعية للبنيات الاجتماعية للسكان الأصليين وسلالاتهم، وعمل علماء الاجتماع على إجراء دراسات مفصلة ومطولة في هذا المجال. لقد كشف أحد هؤلاء وهو ميشيو بيلر الذي جاء إلى المغرب في بعثة علمية سنة ١٩١٧ عن هذه الأهداف حيث يقول: «كان من الواجب لاحداث محفوظات مغربية وضع مجموعة لأوصاف المغرب بقبائله ومدنه، وجماعات الطرق الدينية والعثور على أصولها وفروعها وصراعاتها وأحلافها وتتبعها في التاريخ عبر مختلف السلالات، ودراسة نظمها وعاداتها، وبعبارة أخرى التعرّف على الميدان الذي يمكن أن ندعى يوماً للعمل فيه كي نتصرف عن وعي ودراية»(٤٠).

لقد سُجِّل هذا الكلام في سنة ١٩٠٧ أي قبيل الغزو الفرنسي للمغرب بسنوات معدودة، حيث كان الاحتلال الفرنسي سنة ١٩١٢ وهو اليوم الذي دعي فيه الاستعمار الفرنسي للعمل فيه عن وعي ودراية على حدّ تعبير ميشيو بيلر. لقد وجدت

---

(٣٩) العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، سفيتلانا باتسييفا. ترجمه عن الروسية د. رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس ١٩٧٨ - ص ١٠١ - ١٠٢ - صفحات ١٠١ - ١٠٢ بتصرف.

(٤٠) يراجع الحوليات المغربية لعلم الاجتماع ١٩٧٠ مقال بعنوان مراحل السوسيولوجيا بالمغرب ١٩١٢، إعداد د. عبد الكبير الخطيبي - ص ٥.

السلطات الاستعمارية في الدراسات السابقة والتي سيجريها آخرون أمثال مونتاني عملاً كاملاً يسمح برسم السياسة الاستعمارية المتبعة.

لقد أدرك مونتاني الفروق العرقية التي يتكون منها سكان المغرب وعمل على إنجاز سلسلة من الدراسات ركز فيها على المعرفة المعمّقة بطبيعة البربر وتاريخهم وتوجت هذه الدراسات وغيرها بصدور الظهير البربري وتقسيم المجتمع المغربي إلى طائفتين متعارضتين سياسياً وثقافياً وجنسياً.

فعلى المستوى السياسي أراد مونتاني أن يجعل من الجنس البربري شعباً متميزاً عبر التاريخ لم يخضع أبداً في حياته السياسية للسلطة الرسمية « المخزن ». فالبربر حسب مونتاني «تميزت علاقاتهم السياسية بالصراع مع المخزن طوال فترة الألف سنة من تاريخهم وأدّى فيها البربر الثمن غالياً دون أن يجلبوا أي فائدة، ولهذا السبب فهم يرفضون الخضوع للحكومة ـ المخزن ـ حتى ولو كان هذا المخزن مجدداً وقومياً وكارهاً للأجانب »(٤١).

لقد أراد مونتاني أن يثبت أن الاستقلال السياسي للبربر عن العنصر العربي مطلب تاريخي وليس مجرد شيء مصطنع، وتكون النتيجة الطبيعيّة لهذا الاستقلال هو رفض البربر إعطاء ولائهم للمخزن والدخول تحت الحماية الفرنسية. فالبربر في نظر مونتاني لم يكن وفاؤهم لهذا المخزن الذي لم يجلب لهم سوى الخراب إلاّ وفاء تعاقد موحى من الخوف، ولذلك ففرنسا وحدها هي التي ينتظرون منها في صمت وصبر قلق أحياناً الاعتراف بطموحاتهم البسيطة في العدالة والحياة الأفضل(٤٢). لقد أراد مونتاني فعلاً أن يثبت ضرورة الاستقلال السياسي للبربر ليقطع جزءاً من طاقة المقاومة المغربية وإخضاعها لنفوذه، وهو في نفس الوقت حريص على تجريد البربر من كل طموحات سياسية مستقلة عن التبعية الفرنسية.

يقول في كتابه عن الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر: « ما الذي يمكن أن نعتقده فيما يتعلق بمستقبل البربرية؟ ليس هناك جدوى، وخصوصاً في مرحلتنا، أن نتنبأ

(٤١) La vie sociale et la vie politique des bérbères, Robert Montagne, édition du comité de l'afrique francaise, Paris, 1931, P: 135.

(٤٢) Les berbères et le makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des bérbères sédentaires R. Montagne, librairie Félix Alcan, Paris 1930, P: 419.

بمستقبل الشعوب، والذي يمكن أن نثبته على كل حال هو أن البربر غير مكترثين بالتهيج السياسي الذي يميز الشرق المعاصر، فهم لا يحلمون لا بالبرلمان ولا بالاستقلال العربي »[43] فهو يظهر البربر ككتلة سياسية متميزة عرقياً وثقافياً عن بقية الشعب العربي، ولكنه في الوقت نفسه يجردها من كل طموح سياسي خارج التبعية الفرنسية، ومن كل تطلع إلى الاستقلال وتحقيق السيادة الوطنية. فالبربر في نظره يقنعون بما توفره لهم الإدارة الاستعمارية من سلام وعدالة ورفاهية.

وعلى المستوى الثقافي أراد مونتاني أن يؤكد استقلالية الثقافة البربرية وتميزها، فالبربر في نظر مونتاني لن يجدوا هويتهم إلاّ في انتماءاتهم القبلية وثقافتهم المحلية. « فالانتماء للقوى المحافظة للبربرية هو وحده الذي يمكّننا في المستقبل لأن نقلل صدمة العادات الماضية وأوهام المستقبل. وهذا البلد لن يجد إلاّ في احترام تقاليده وارتباطه بلهجاته المحلية وفي حبه لأعرافه قوة مقاومة الضلال الذي وجدت نفسها فيه امبراطوريات الشرق في طريق مقاومة الأمم المحفوف بالمهالك وغير المؤكد[44].

إن ارتباط البربر بثقافتهم المحلية هو السبيل الوحيد الذي يضمن للبربر تجنّب الضلال الذي وقعت فيه بقية الشعوب الإسلامية لتي خاطرت بنفسها في سعيها لمقاومة الاستعمار. ولن يجد البربر طريق خلاصهم إلاّ في ثقافة مضادة تستبعد طريق النضال المحفوف بالمهالك وتقنع بالتبعية للحكومة الاستعمارية. كان غرض مونتاني أن يخلف تعارضاً بين الثقافة العربية الإسلامية التي يمثلها المخزن - السلطة الحاكمة - وبين الثقافة البربريّة القائمة على العرف والمتمثلة في التقاليد واللهجات والقوانين المحلية. وهذا التعارض سيظل في نظره موجوداً رغم ارتباط البربر بالإسلام، فهم متعلقون بإخلاص بدينهم الإسلام الذي انتهى إليهم في شكل جد مختلف، ولكنهم أيضاً مخلصون لما تبقّى لهم من عاداتهم اللغوية والقانونية والمؤسسات المحلية المرتبطة بشكل ضيّق بالحياة القروية[45].

لقد عملت السلطة الفرنسية الاستعمارية وبتوجيه من علماء الاجتماع، كما صرح مونتاني نفسه، على إقامة مؤسسات ثقافية وقضائية تعمل تحت توجيه السلطة الفرنسية

---

(٤٣) La vie sociale et la vie politique des Bérberes, P: 135.
(٤٤) Les bérberes et le makhzen dans le sud du maroc, P: 419.
(٤٥) La vie sociale et la vie politique des bérbères, P: 135.

من جهة وسلطة الأحكام العرفية المتمثلة في نفوذ الوجهاء المحليين من جهة أخرى. يقول مونتاني: «بالتأكد لم يكن خافياً على المقيم العام لفرنسا بالمغرب ابتداء من أول احتكاك لنا بالأطلس المتوسط أن رعاة الغنم في المغرب الأوسط كانت لهم تقاليد أخرى غير تقاليد عرب السهول، ففي سنة ١٩١٤ ومن حسن الحظ أقرّت القوانين مؤسسات وقانون هذه القبائل، بل وقد رأينا في وقت مبكر في هذه المناطق أن القواد الذين فرضناهم قد قبلوا السلطة القضائية لمشورة الوجهاء ليسجلوا بذلك الوضعية المتدنية للمخزن في بلد ظلت فيه اجتماعات رؤساء الأسرقوية »[٤٦]. لقد عمل علماء الاجتماع الاستعماريون على دراسة البنيات السكانية والثقافية للمناطق المستعمرة وفي ضوء البيانات التي حصلوا عليها عملوا على إعداد خطة لتقسيم القوى الوطنية إلى وحدات ذات مصالح متعارضة ومتضاربة لتسهيل سيادة السلطة الاستعمارية. وكانت هذه المهمة هي الهدف النهائي للبحوث الاجتماعية الاستعمارية، ولم يتردد مونتاني عن الإفصاح عن هذه الأهداف. يقول في الدراسة التي أعدّها عن الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر: « لقد قدمنا بشكل قوي في نظرنا إعادة تنظيم هذه المؤسسات القانونية البربرية كقرار مهم لسياسة عليا عندما أردنا أن نرى فيه وسيلة لتقسيم المغرب بشكل جذري إلى قسمين وإصلاحاً يسمح بالتقسيم من أجل السيادة »[٤٧]. وهذا التصريح يكشف عن النوايا الحقيقيّة لعلماء الاجتماع الاستعماريين الذين وظفوا خبراتهم ومعلوماتهم لمصالحهم القومية، وقد ظهر أثر هذه الدراسات واضحاً عندما طلع القرار الاستعماري الفرنسي بالظهير البربري الذي قسم المغرب فعلاً إلى طائفتين متعارضتين سياسياً وثقافياً وعرقياً.

وإذا انتقلنا إلى مجال الأنثروبولوجيا نجد أن كثيراً من هذه الدراسات قد كرّست لنفس الأغراض وعملت على خدمة نفس الأهداف، ويكفي أن المجال الذي تعمل فيه هذه الدراسة هي المجتمعات المتخلّفة أو ما تسميه بالبدائية. وقد ربط كثير من النقاد الاجتماعيين بين اختيارها لهذا المجال وبين تسخيرها لأهداف استعمارية، وأوضحوا الصلة بينها وبين الاستعمار منذ نشأتها إبان القرن التاسع عشر حيث عملت الدراسات الأنثروبولوجية على الحفاظ على الوضع المتردي والمتخلف لهذه المجتمعات

---

(٤٦) Les bérberes et le makhzen dans le sud du Maroc, P: 415.

(٤٧) La vie sociale et la vie politique des bérberes, P: 136.

للإبقاء على السيادة الاستعمارية واحتكار مواردها[٤٨]. وقد كان عدد كبير من الأنثروبولوجيين يشتغلون لصالح مكاتب إدارة شؤون المستعمرات البريطانية وغيرها من الإدارات الاستعمارية.

ويعتبر إيفانز بريتشارد واحد من أبرز هؤلاء الانثروبولوجيين الاستعماريين، وهو مثال نموذجي للعمالة التي انتهى إليها هؤلاء الكتّاب كما يبدو ذلك من تصريحاته في كتابه عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يبرز من خلاله التزام هذه الدراسات بخدمة الأهداف الاستعمارية. يقرر بريتشارد أن المرشحين لشغل الوظائف الإدارية بالمستعمرات دَأَبُوا منذ سنوات على أن يتلقوا قبل أن يستلموا مهام مناصبهم دراسات خاصة من ضمنها الأنثروبولوجيا في كل من جامعتي أكسفورد وكامبوردج، كما أن الحكومة البريطانية أخذت تستدعي منذ الحرب الأخيرة الموظفين الذين يعملون في المستعمرات ليتلقّوا دراسات تجديدية، وهم في الأصل متخصصون في الأنثروبولوجيا وحصلوا على الدرجات الجامعية العليا في هذا التخصص، وظلوا أعضاء في معهد الأنثروبولوجيا الملكي[٤٩].

ويصرح بريتشارد أن مهمة الأنثروبولوجيين في البلاد المستعمرة بالضبط هي مساعدة الإدارة الاستعمارية على أداء مهمتها. «فإذا كانت سياسة حكومات المستعمرات أن تحكم عن طريق الرؤساء الوطنيين، فسوف يكون من المفيد أن نعرف هؤلاء الرؤساء ووظائفهم في المجتمع، ومدى سلطتهم ونوع الامتيازات التي يتمتعون بها والالتزامات الملقاة عليهم، وكذلك إذا كانت السياسة المرسومة تهدف إلى إدارة شعب من هذه الشعوب وحكمه تبعاً لقوانينه وعاداته التقليدية فيجب التعرّف أولاً على طبيعة هذه القوانين والعادات»[٥٠].

ولعل في هذه التصريحات ما يكفي لندرك أن الموضوعية العلمية والحياد العلمي الذي تدعيه هذه العلوم كانت بعيدة التحقيق في الواقع، حيث ظلّت هذه الدراسات

---

(٤٨) قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهمي، عالم المعرفة، ع ٩٨ - ص ١٧٢ وكذلك:
Méthodes des sciences sociales M. Grawitz, P: 319.

(٤٩) الأنثروبولوجيا الاجتماعية إيفانز بريتشارد، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد - الطبعة السادسة، سنة ١٩٨٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب - ص ١٦٢.

(٥٠) نفس المصدر - ص ١٦٠.

عملياً خاضعة لتوجيهات غير علمية وتخدم أغراضاً لا تمت إلى العلم بصلة، وإن كان هذا لا يعني أنها لا تتوصّل إلى نتائج مفيدة، فقد استطاعت أن تكشف جزءاً ضخماً من الحقائق الاجتماعية المتعلّقة بالبلدان النامية لتقدّم وصفاً دقيقاً لكثير من البنيات الاجتماعية التي لم يكن لأبناء البلاد أنفسهم دور بارز فيها.

ولكن هذه الحقائق لم تكن أبداً موجهة لأهداف علمية خالصة.

الباب الثاني

تمثيل المدارس الوضعية في الوطن العربي
والبديل المنهجي



الاتجاه الوضعي في الوطن العربي يعكس مثيله في الغرب

انتهت النظريات الوضعية في علم الاجتماع إلى نتائج سلبيّة ظاهرة خاصة فيما يتعلّق بالأسس المنهجية التي قامت عليها. وكانت هذه الصورة التي انتهت إليها نتيجة طبيعية للبيئة الثقافية والتاريخية التي نشأت فيها، تلك البيئة التي لم يهدأ فيها الصراع لحظة بين ما هو ديني وما هو علمي.

وعندما دخلت النظريات الاجتماعية إلى عالَمنا الإسلامي نقلت معها هذا الصراع ونقلت معها ذلك الإرث التاريخي والحضاري والفكري، فجاءت الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي لتعكس مثيلاتها في الغرب.

وعلى غرار التجربة الغربية التي قامت بالدعوة إلى معارضة الدين، قامت محاولات مماثلة في بلادنا لتعكس هذه الخصومة المنهجية وتجعل من الإسلام مجرد تراث ثقافي يدخل ضمن الإرث الحضاري للأمة وليس واقعاً حياً وفكراً حاضراً.

لقد كانت النظريات الوضعية في الغرب على اختلاف اتجاهاتها نتاجاً طبيعياً لعدم وجود أسس فكرية ثابتة، فجاءت هذه النظريات تعبيراً عن أزمة في الأسس والمنطلقات والخلفيّات. أمّا الدراسات الاجتماعية في العالَم العربي والإسلامي فلم تكن الأسس الفكرية تعوزها، ولم تكن الخلفيات العقائدية تنقصها، ولهذا جاءت أزمتها تعبيراً عن أزمة العقل العربي الذي غدا معطلاً عن التفكير الجاد ليعيش في شبه غيبوبة تامة وغير واعية وغير قادرة على إيجاد وخط أساليب منهجية واعية وفق ثقافته ومذهبيته.

لقد قامت الدعوة عندنا ـ كما حدث في الغرب ـ لمحاربة الأسلوب الديني أو اللاهوتي في التفكير، وقامت الدعوة لدراسة الموضوعية المتحررة من الخلفية الدينية، واستقطبت النظريات الوضعية بكل تناقضاتها وفصائلها، وكل ذلك من منطلق المحاكاة والتبعيّة، مما جعل هذه المدارس الاجتماعية مجرد تمثيل لما أنتجته العقول الأجنبية في ظل الوضعية والعلمانية.

لقد امتدت هذه السلبية مدة لم تكن باليسيرة وتجذرت في الكتابات الاجتماعية والمؤلّفات التي صدرت في هذا المجال، وظلت تمارس نشاطها زمناً طويلاً، وكلما ظهر أنصار لمدارس جديدة أخرى عكسوا الصراعات التي ميّزت تلك النظريات في موطنها الأصلي، وكأن علماء الاجتماع هنا أصبحوا مجرد امتداد للإنتاج الاجتماعي في الشرق والغرب يستهلكون أفكاراً غير أفكارهم ويفكّرون بعقول غير عقولهم ويحلّلون مجتمعات غير مجتمعاتهم.

إن هذا المسلك كان لا بد وأن ينتهي في نهاية المطاف إلى المأزق ليجسّد أزمة العقل العربي الذي أصبح يناقض نفسه على كل مستويات التحليل، ويستسلم لنظريات ومذهبيات تناقض ثقافته وتاريخه وعقيدته، ويستورد تجارب أقيمت في محيط أجنبي بعيد عن محيطه الاجتماعي بكل قِيَمه وسلوكياته.

إن هذه التناقضات كانت إيذاناً بوجود وعي جديد نحو العودة إلى الذات والانطلاق من واقع المجتمع العربي والإسلامي ومن واقع الثقافة الإسلامية والمذهبية الإسلامية، وهي تجربة سوف نرى أنها لا تزال في أول خطواتها رغم النجاح الذي حققته في فرض نفسها كبديل منهجي أصيل وبنّاء.

على غرار تجربة المناهج الغربية في نضالها المرير ضد التفكير الديني، قام الاتجاه الوضعي العلماني في بلادنا ليبني أفكاره على أساسها متجاهلاً الفروق التاريخية والثقافية الموجودة بين البنية الفكرية المسيحية والغربية وبين البنية الإسلامية. وهذا الاتجاه الوضعي ظهر قوياً في إنتاجنا الثقافي المعاصر وفي مختلف فروعه، وظهرت الدعوة قوية إلى تبني المقولات الوضعية وامتدت إلى مختلف الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية لتصبح روحاً سارية ورؤية منهجية وخلفية حاضرة على كل مستويات التحليل.

لقد تصور هؤلاء على غرار روّاد الوضعية أنّه لا يمكن أن نحقق الأسلوب العلمي في تناول قضايانا الاجتماعية والثقافية إلّا إذا حققنا قطيعة ثقافية مع منجزات الماضي الذي ظل في نظرهم غارقاً في الخرافة والوهم والجهالة الدينية، بحيث تصبح هذه القطيعة الثقافية، قطيعة مع الأساليب الأسطورية والمناهج الغيبية التي ظلّت تشكل عائقاً ايبيستيمولوجياً في وجه المنهج العلمي كما ظهر في الغرب.

على هذا الأساس قام البعض بإثارة صراع مفتعل بين الأسلوب العلمي والأسلوب الديني، وعمل على النفخ في هذا الصراع المصطنع، ليجعل منه حقيقة تاريخية لها جذور تاريخية عميقة تتجاوز الأخطاء الإنسانية إلى الأصول التي تستمد منها الثقافة الإسلامية مناهجها لتظهر هذه الأصول بما في ذلك الوحي مجرد تفكير أسطوري يعبر عن ثقافة العصور الوسطى بكل ما فيها من سلبيات أصبحت متجاوزة في عصر العلم.

هذه الدراسة الموجزة التي أعرضها في هذا الفصل تعتبر خطورة ضرورية لفهم النتائج التي انتهى إليها التراث الاجتماعي في بلادنا، والذي يعكس بدوره مثيله في الغرب. فهذه الدراسة تكشف عن الأسس المنهجية والتصورات المبدئية التي بنى عليها القائمون على التراث السوسيولوجي في بلادنا دراساتهم وأسّسوا عليها نتائج بحوثهم. وإذا كانت بعض الشخصيات التي أعرض لها بعيدة إلى حدٍّ ما عن المجال السوسيولوجي فإن ذلك له ما يبرره، فهذه الشخصيات تلعب دوراً أساسياً في دعم المنطلقات الفكرية التي يصدر عنها المهتمّون بالدراسات الاجتماعية. فالدراسات التي تقوم بها تصب في المجال الاجتماعي وتدور حول القضايا الثقافيّة المرتبطة بالمعرفة الاجتماعية وبالخصوص فيما يتعلق بالمنهج في العلوم الإنسانية، والدور السلبي الذي تقوم به في وقتنا الحاضر للحيلولة دون قيام تيار أصيل ينطلق من واقعنا الاجتماعي وتراثنا الثقافي ومذهبيتنا الإسلامية، فهي تشكل تياراً إيديولوجياً مناهضاً لكل المبادرات الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، وتقدم دعماً نظرياً ومنهجياً لاستمرار الوضع الثقافي على حالته الراهنة وتبرير وجوده المشبوه وإضفاء الصبغة الشرعية على امتداده.

المبحث الأول : تبني المقولات الوضعية وإسقاط التجربة المسيحية على تاريخ الثقافة الإسلامية

١ ـ تبنّي المقولات الوضعية وضرورة تجاوز الفكر الديني

على غرار ما أظهره كونت من تناقض بين طريقة التفكير العلمية واللاهوتية واستقراره على الطريقة الوضعية التي تعادل عنده في الغـالب « العلمية » نجـد الوضعيين والعلمانيين في بلادنا يصوغون أفكارهم وفق هذه المنطلقات الفكرية.

ويبرر هؤلاء تقليدهم هذا بالطابع المشترك لثقافة العصر الوسيط وتفكيره. وهذا الطابع المشترك يتخذ عدة محاور ويقدم عدة تبريرات لرفض التفكير الديني وتبني العلمانية كبديل منهجي. ونعرض هنا لمسألتين اعتبرهما الوضعيُّون قاسماً مشتركاً بين الثقافتين المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى.

أ ـ اعتماد الثقافة الوسيطية على نفس المقدمات الابيستيمية

نعني بالمقدمات الابيستيمية مجموع المعارف المنظمة وطبيعة تصورها للعالم والعلم والفلسفة وخاصة بجماعة اجتماعية في فترة تاريخية معيّنة. فالمقدمات الابيستيمية بهذا المعنى تعبّر عن نوع الأسس المنهجية التي تبني عليها ثقافة ما تصوراتها وطريقتها في التفكير.

ويعتقد الوضعيُّون العرب أن الثقافة الوسيطيـة تقوم عـلى نفس المقدمـات الابيستيمية ونفس الأسس المنهجية، فهي في مجموع معارفها وكيفيّة تصوراتها للكون والإنسان وطريقة تحليلها تعتمد على نفس النظام وهو النظام اللاهوتي[1]. هذه الفكرة في نظري هي الأساس المنطقي الذي يسوغ للعلمانيين تجاوز التفكير الديني ومعارضته بالتفكير العلمي، وهي تكاد تشكّل الأساس المشترك بين العلمانيين في موقفهم هذا، فهم يعتقدون أن طريقة التفكير وكذلك الثقافة الدينية في القرون الوسطى تقوم على نفس المسلمات وتتبنّى نفس المقولات وهي في نهاية المطاف تمارس نشاطاً مضاداً للعقل الإنساني لأنها تجرده من مقولات التفكير العلمي وتلزمه بالتفكير في حدود النطاق الديني الميتافيزيقي.

---

(١) L'ectures du Coran, Mohamed Arkoun, édition: G. P. Maisonneuve et larose, Paris 1982, P: 35.

في هذا المنحى يذكر أحد الكتّاب أن العلوم الإنسانية بمعناها العلمي لم يكن من الممكن أن تنشأ ضمن بنية الفكر الوسيطي سواء كان هذا الفكر مسيحياً أو إسلامياً، فالفكر الكنيسي المسيحي كان خاضعاً لرقابة لمؤسسات الدينية واتجه البحث إلى خدمة الأهداف اللاهوتية للكنيسة، وهو مضاد لقيام العلوم الإنسانية التي تتعلّق بإنسان واقعي هو الإنسان الذي يصدر عن رغبة ويحيا في صراعات ويصنع التاريخ. وهذا التحليل الذي يقدمه الأستاذ وقيدي سليم من الناحية التاريخية ولكنه يتجاوز نطاق الموضوعية حينما يسقط هذه التجربة على الثقافة الإسلامية الوسيطية. فقد ظلت هذه الثقافة ـ في نظره ـ حبيسة التصورات الميتافـزيقية وظلت معها العلوم الإنسانية كذلك خاضعة لنفس المقدمات الابيستيمولوجية، ولم يتحقق لها قدر من العلمية رغم الجهود التي بذلها ابن خلدون.

لقد سعى ابن خلدون حسب الكاتب ـ إلى إقامة علم العمـران، ويكون موضوعه دراسة الظواهر الإنسانية في جوانبها المتعددة، ولكنه ينبغي النظر إلى مشروع ابن خلدون في إطار الثقافة التي أراد أن يقيم فيها مشروعه وهذه الثقافة كما يقول هي الثقافة العربية الإسلامية الوسيطية التي كان النسق المعرفي المهيمن عليها يخضع للاعتبارات اللاهوتية والميتافـزيقية، ومن ثم يؤكد الكاتب أنّه لم يكن من الممكن للثقافة العربية الإسلامية الوسيطية أن تنشيء المجال المعرفي الذي يشمل العلوم الإنسانية. وينتهي الكاتب إلى النتيجة المنطقية المترتبة عـلى تحليله: أن النهضة الأوروبية بخلاف العصور السابقة جميعها هي بداية نشأة العلوم الإنسانية، ولم يتم قبل هذا الوقت البحث في إقامة دراسة علمية بالإنسان تحاول أن تتخلّص من كل ما من شأنه أن يعوق علميته[٢].

ب ـ اتحادها في الطابع الموسوعي

تقوم هذه الفكرة على أساس أن ثقافة العصر الوسيط تقدم تفسيراً شاملاً للحياة معتمدة على تصوراتها الدينية، وللحفاظ على طابعها الموسوعي الذي يمتد إلى كل المعارف والعلوم، حجرت على الفكر الحر ومنعته من التفكير خارج مسلماتها المعرفية مما أدّى إلى مواجهة عنيفة انتهت بحسم لصالح التفكير العلمي، وهو نفس المصير

---

(٢) العلوم الإنسانية والايديولوجيا ـ ص ٦٤ ـ ٦٦ ـ ٦٧.

الذي ينتظره التفكير الإسلامي.

ولعل د. فؤاد زكريا ممن يتبنّى هذا النوع من التفكير، ففي نظره كانت المسيحية مؤسسة رسمية تتدخل في شؤون الفرد والمجتمع والدولة... ولم يكتب الاستقرار للمجتمع الأوروبي، ولم يبدأ العلم الأوروبي في تحقيق إنجازاته الجبارة إلّا بعد أن تراجعت هذه النظرة التوسعية المهيمنة على أساليب الفكر والعقل، وترك رجال الدين مهمة تفسير العالم وظواهره الطبيعية للعلماء. وهذه النتيجة في نظر فؤاد زكريا، ينبغي التفكير فيها لأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم، بل لأنه يقدم نموذجاً مهماً للتصادم الذي لا مفر من حدوثه في أي مجتمع بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين وبين مقتضيات التغير والتطور في هذا المجتمع. ولذلك يقول الدكتور فؤاد زكريا: أعتقد أن من المفيد للفكر الديني المعاصر أن يحلّل ما حدث في تجربة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث وهي التجربة التي يبدو أن بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعنا المعاصر[٣].

هذا الاستنتاج الذي يصل إليه الكاتب يبدو منطقياً لأنه متّسق مع المقدمات التي ينطلق منها، ولكنه لا يمكن أن يكون صادقاً لأنه يقوم على مقدمات مغلوطة تعتبر أن بنية التفكير التي تقوم عليها الثقافة الإسلامية هي نفس البنية التي تقوم عليها الثقافة في العصور الوسطى وتتجاهل الفوارق الكامنة بين البنيتين والتي تتمثّل أساساً في العرض العلمي والمنطقي الذي يطرحه الإسلام للمشكلات الثقافية في مقابل العرض الأسطوري والميتافـزيقي المناقض للأسس العلمية والمبادىء العقلية الذي كانت تطرحه الكنيسة.

هذه التبريرات التي يقدمها هؤلاء على مسلكهم العلماني كانت كافية للإعلان عن الطريق الجديد الذي ينبغي أن يمضي فيه الفكر الإسلامي المعاصر الذي لا يزال مقيداً بالمقدمات الدينية، ويبني نتائجه عليها ولا يزال يغلب عليه الطابع الأسطوري وهو مناقض لروح العصر. فالعلمانية أصبحت مطلباً تاريخياً نظراً للتغيرات المستجدة، فالعلم والتكنولوجيا يفرضان في كل مكان اضطرابات تمس الوضع الإنساني نفسه،

---

(٣) مقال بعنوان الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، العدد ٧٦، السنة السادسة ١٩٨٥ ـ ص ١١١.

وتهدم البنيات النفسية والاجتماعية والسياسية التي كانت خاضعة للخطاب الديني[٤].

إن الخلاصة التي ينتهي إليها الخطاب العلماني في التحليل الأخير هي ضرورة تجاوز الأسلوب الديني في التفكير على غرار ما فعلته الوضعية، وقد عبّر العلمانيون عن هذا الاقتناع الفكري وتبنّوه بإلحاح، وكانوا على قدر كاف من الشجاعة حينما أعلن بعضهم أن الدين فكرة بشرية ما زالت في الطفولة أو على الأقل بصدد التكوين، فكان على العقل أن يتحرر من الدين بدخول العصر الحديث[٥]. وأعلن البعض الآخر أن عصر العلم يتجاوز هذه المرحلة بالفعل ولم يعد لها أهمية إلّا من حيث أنها تمثّل مرحلة تاريخية غابرة وحسب[٦]. وفي الوقت نفسه أكّد آخرون أن زمن المعارف الدينية قد انقضى، وأننا لسنا الآن في العهد الديني ولا في العهد الميتافيزيقي، وإنما في العهد الوضعي أي عهد العلم والتجربة[٧].

هذه الأفكار ستكون لها نتائجها السلبية التي ستنعكس بوضوح على النتائج التي انتهى إليها البحث السوسيولوجي في بلادنا بعد أن تحرر من التوجيهات الدينية حيث ظهر هذا البحث مجرد تقليد لما هو شائع في الغرب.

لقد انتهت الوضعية إلى رفضها للدين واعتباره من بين مصادرها المعرفية في تناول القضايا الاجتماعية واعتبرت الأسلوب الديني أسلوباً متجاوزاً وأصبح نموذج العلوم الطبيعية سلطة مرجعية في توجيه أسسها المنهجية. وهذه الوضعية عكسها علماء الاجتماع في بلادنا عندما عملوا على صياغة أفكارهم وفق هذا المنهج.

يقول أحد هؤلاء: «إن معرفتنا السوسيولوجية تتم بطريقتين مختلفتين: الأولى على أساس عقيدة دينية أو دنيوية تحدد لنا المسائل المطلقة والنهائية في حياة البشر، عقيدة تحدد لنا أصل الإنسان ومصيره وعلة وجوده، والطريقة الثانية أن نجيب على أساس المعارف والحقائق العلمية المتاحة لنا. وفي الحالة الثانية يتحتم علينا الإقلاع

---

(٤) محمد أركون، منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي، رقم ٤ - ص ٦ وكذلك:
L'islam hiere - demain. Mohamed Arkoun et Louis Gardet, édition Buchet/ chastel, Paris 1979, P: 135.

(٥) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي - ص ١٠ نقلاً عن مجلة الهدى المغربية، ع ١٥ - ص ٥٦.

(٦) فؤاد زكريا، المصدر السابق - ص ٩٦.

(٧) آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية، د. عبد العزيز عزت - ص ٨، القاهرة سنة ١٩٤٩.

تماماً منذ البداية عن محاولة الوصول إلى أيّة إجابة عن مثل هذه التساؤلات النهائية والمطلقة، ونقصر أنفسنا على كل ما هو متاح لنا امبريقيـاً، أي ما يمكن أن نتوصل إلى إدراكه في الواقع ونستطيع تحليله تحليلاً مقبولاً ومفهوماً. ومن الواضـح ـ يقول الكاتب ـ أننا كمشتغلين بالعلم لا نفكّر سوى في هذا الطريق الثاني، طريق العلم والتأسيس على العلم »[٨].

فالعلمية هنا أصبح لها معنى خاص جـداً، وتتحقّق فقط وفقاً للمعـطيات التجريبية، وهي بذلك تجرد المعطيات والبيانات التي يقدّمها الوحي في المجال الاجتماعي من كل طابع علمي.

وبالمثل قام أحد الوضعيين المتحمسين العرب على غرار المدرسة الوضعية الكونتية باتخاذ نموذج العلوم التجريبية سلطة مرجعية لتأسيس المنهـج العلمي في العلوم الإنسانية، وعلى هذا الأساس فكل ظاهرة غير قابلة للملاحظة فهي فارغة من أي معنى، فهي في نظر العلم ـ على حد تعبير الكاتب ـ كلام فارغ، ولذلك يضع العلوم الإنسانية أمام الخيار الصعب الذي وضعتها فيه المدرسة الوضعية من قبل: فاما أن تخضع هذه العلوم للمنهج التجريبي فتكون بذلك علمية، واما أن تبقى من نصيب الشعور والوجدان والإحساس.

يقول الكاتب: « نقول في حسم قاطع ـ فيما يخص المنهج في العلوم الإنسانية ـ إنه إما أن تخضع القضية كائنة ما كانت للتحقيق بالمشاهدة وإجراء التجارب وإما أن تحذف حذفاً من قائمة العلوم »[٩]. تلك هي النتيجة المنطقية التي ينتهي إليها الفكر الوضعي العربي: إنكار كل معرفة غير حسيّة واعتبار التجربة وحدها مصدراً معرفياً، وسحب الصفة العلمية من كل معرفة غيرها بما في ذلك المعارف القائمة على الوحي.

٢ ـ تبنّي المقولات الوضعية وافتعال الصراع داخل التاريخ الثقافي الإسلامي

على غرار الصراع الذي طبع التاريخ الثقافي الأوروبي بين الدين والعلم يحاول العلمانيّون افتعال مثل هذا الصراع في تاريخنا الثقافي، ولكن إثبات هذا الصراع

---

(٨) المقدمة العربية لترجمة كتاب بوتومورو، تمهيد في علم الاجتماع، د. محمد الجوهري ـ ص ٩٩.

(٩) المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج ٢ ـ ص ٣٨٤، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٦١.

كحقيقة تاريخية لم يكن أمراً سهلاً لعدة أسباب: فمن جهة، نجد أن النصوص الدينية لا يمكن تطويعها لإثبات هذا الافتراض لموقفها الصريح من العلم والدعوة إليه ومناصرته وازدرائها لكل العوائق التي تقف في طريقه. ومن جهة ثانية من الصعب أن نعثر في التاريخ الإسلامي على وقائع تؤيد وجود مثل هذا الصراع، وإن كان هناك من الأحداث ما يوحي بذلك فهو نتيجة تصرفات لها اتصال قوي بمصالح سياسية شخصية وتحيزات مذهبية كان موقف الدين منها موقفاً مناهضاً[10]. أمام هذه الحقيقة التي يدركها العلمانيُّون جيداً يفتعلون وجود هذا الصراع، ولكن بطريقة أخرى وأساليب مغايرة تتجه في الغالب إلى هدم المقومات الدينية نفسها، وإجهاضها من الداخل وتجريدها من كل عنصر عقلاني أو علمي.

إنهم يعترفون بدعوة القرآن إلى العلم، ولكن هذه الدعوة في نظرهم تتجه إلى نوع خاص من العلم وهو العلم التجريدي الذي يخاطب العاطفة وليس العلم الواقعي الذي يخاطب العقل والمنطق. إن القرآن يدعو إلى معنى خاص من العقل هو المعنى الذي يدل على الضبط والكبت والانغلاق، وليس العقل بالمعنى التنويري المتفتح على الواقع. وفي كل الأحوال يبقى الدين خارج الاطار العلمي، ومستقلا عنه، ويبقى الأسلوب العلمي متحرراً من الدين غير خاضع لتوجيهه. وهذه الوجهة الفكرية التي افتعلها العلمانيُّون سنعمل على توضيحها في النقطتين الآتيتين:

(أ) تجريد المصطلحات القرآنية من دلالاتها العلمية

عمل العلمانيون على إفراغ المصطلحات القرآنية من كل دلالاتها العلمية وجعلوها قاصرة على الناحية الأخلاقية والشعورية دون أن تحمل أيّة دلالة علمية بالمعنى الذي نفهمه من كلام علم.

ــ **المفهوم السلبي للاستدلال القرآني**: يقول أحد هؤلاء عن الاستدلال القرآني: « من الناحية المنهجية يستعمل القرآن مبدأ المقارنة. فالقرآن يستعمل التشبيه والتمثيل والمجاز والاستعارة والكناية على نطاق واسع ولكنه لا يرتفع بهذه الأساليب إلى مستوى الاستدلال العقلي الذي يوجب الحكم، بل يستعملها قصد التنبيه فقط، قصد الإشارة والإيحاء. فالقرآن لا يقرّر طريقة معيّنة في الاستدلال وإنما يدعو إلى

(١٠) يمكن أن نذكر هنا محنة خلق القرآن وما شابهها من أحداث.

الاعتبار ويضرب الأمثال للناس ليحرّك خيالهم وعقولهم وينبهها إلى مسألة معيّنة »[١١].

فالعلمانيُّون لا ينكرون كون القرآن يشتمل على أساليب المقارنة والاستدلال، ولكن هذه الأساليب لا تلتقي مع أساليب المقارنة والاستدلال العلميين إلّا من حيث الصياغة الشكلية، أما من حيث الوظيفة فهما شيئان مختلفان. فالاستدلال القرآني له وظيفة تذكيرية تخاطب الوجدان، وتدعو إلى الاعتبار والتأمّل في نطاق خارج نطاق الطبيعة بينما الاستدلال العلمي استدلال واقعي مرتبط بالحدود المادية التي يعيشها الإنسان. والقرآن ـ في نظرهم ـ حينما يوظف الشواهد الطبيعية لإثارة العقل الإنساني، لا يقرر منهجاً محدداً في التفكير لأن الوظيفة التي تؤديها الشواهد الطبيعية وظيفة دينية وليست وظيفة علمية. فالقرآن في نظر العلمانيين يتعامل مع ظواهر الطبيعة وموجوداتها كآيات وعلامات تدل على الخالق وقدرته وعظمته، وهناك فرق واضح بين توظيف الظواهر الطبيعية توظيفاً إشارياً أي النظر إليها كأمارات تنبه إلى وجود الخالق أو صانع على حال معيّنة، وبين توظيف الأمارات نفسها توظيفاً استدلالياً لتفسير الظواهر الطبيعيّة وتشييد صورة للعالم على أساس هذا التفسير[١٢].

هذا المسلك الذي يسير فيه العلمانيُّون يعتمد على الزيف العلمي ويعكس التزاماتهم الايديولوجية وانتماءاتهم المذهبية، ويستعبد الأسلوب العلمي في الحوار، وهو مسلك تحريفي يصدر وفقه العلمانيُّون عموماً وأحفاد الماركسية في بلادنا خصوصاً ـ والكاتب واحد منهم ـ وهو يفترض في قارئيه كثيراً من السذاجة والجهل بمقومات الثقافة الإسلامية كي يصدقّوه فيما يقول.

إن هذا البحث ليس من هدفه مناقشة هذه الآراء، وإنما يهدف إلى بيان الافتعال والتشويه الذي يمارسه الفكر العلماني في اختلاق التعارض والتضارب داخل الفكر الديني الإسلامي بدافع التقليد والاستلاب الفكري الذي وجد فيه. ومن جهتنا نعتقد أن طرح هذا الموضوع وبهذا الشكل لم يتم إلّا في الوقت الراهن وتحت ضغط التجربة الأوروبية التي أراد العلمانيُّون إسقاطها على تاريخنا الثقافي، وذلك من واقع

---

(١١) بنية العقل العربي ـ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، د. محمد عابد الجابري، ط ١٠ ـ ١٩٨٦، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ـ ص ٢٥٢.
(١٢) المصدر نفسه ـ ص ٢٥١.

الاستلاب الفكري الذي يعيشونه، والرغبة في تعميم هذه التجربة على واقعنا الحضاري والثقافي، وإلاّ فإن المسألة بهذه الصورة لا تعرف لها جذوراً في تاريخنا الثقافي كما تدل على ذلك كتابات الإسلاميين(١٣).

ـ **المفهوم السلبي لاستعمال العقل في القرآن**: نقف هنا على شكل آخر من أشكال الزيف الذي يمارسه الفكر العلماني في إثبات مسلماته العقائدية. فهو لا ينكر كون القرآن الكريم يدعو إلى استخدام العقل ولكنه ينظر إلى هذه الدعوة نظرة خاصة تعكس اهتماماته وتصوراته.

إن المفكر العلماني لا يرى في استعمال القرآن للعقل سوى المعنى اللغوي لهذا اللفظ الذي يعني الربط والكبت والإمساك. إن كلمة العقل في نظر أركون بمعنى الحجة والذكاء والفكر والفهم... كل هذه الحالات في نظره ليست موجودة في القرآن الذي يستعمل أربعاً وأربعين مرة الشكل البسيط نفسه (عقل ـ يعقل)، ولهذا ـ يقول أركون ـ نظل قريبين من التعريفات الأولى للغة. وعلى هذا فكلمة «العقل» تعني ربط الدابة من قدميها لإمساكها(١٤). ويبدو أن الجابري لم يكن ليرى في مفهوم العقل القرآني غير ما حدّده أستاذه أركون لذلك يقول تأكيداً للفهم السابق: «كان الخطاب السلفي ولا يزال ينوه بالعقل يدعو إلى الاحتكام إليه. ولكن أي عقل؟ إنه العقل الذي يرجع في اشتقاقه اللغوي إلى عقلت البعير إذا جمعت قوائمه ومنعته من الحركة أي من النهوض»(١٥).

وإذا كان للعقل معنى إضافياً غير هذا فلن يكون بمعنى الفهم العلمي والمنطقي، بل يرد بمعنى التذكير بنعم اللّه، وبالمعنى الأخلاقي، وفي كلتا الحالتين يكون مصدر هذا التعقل هو القلب وليس العقل.

فالعقل بالمعنى الأول الذي يعني التذكير بنعم اللّه ـ حسب أركون ـ توضحه

---

(١٣) يراجع بهذا الخصوص على سبيل المثال: كتاب د. سامي النشار: مناهج البحث عن مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي.

(١٤) L'étrange et le mérveilleux dans l'Islam médival, Arkoun et d'autres, édition: J. A, Paris 1978, P: 9.

(١٥) الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليليّة نقدية ـ محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢ ـ ص ٥٣.

التعابير القرآنية مثل ﴿**ولعلهم يتفكرون**﴾ ،﴿**لا يذكرون**﴾ ، ﴿**لا يتذكرون**﴾، ﴿**لا يشعرون**﴾، ﴿**لا يعلمون**﴾، ﴿**لا يعقلون**﴾... ، مع ملاحظة أن هذه الصيغ ليست موجودة في القرآن . وهذه التعابير أو العروض ذات الصبغة المؤثرة بشكل واضح لا تتطلب في ــ نظر أركون ــ فهمًا منطقيًا يقوم بمقابلة فكرة واضحة بكل حقيقة بما أنها حقيقة، إنها أي هذه التعابير تدخل دائماً بعد تذكير بالمعروف والإحسان، ونِعم اللّٰه في تاريخ النجاة والخلاص. إنها إذاً ضرورة التعجب والاستغراب والتأمّل ليستشعر الإنسان العهد والميثاق الذي بينه وبين اللّٰه، ولهذا السبب كان العضو المركزي للتمييز هو القلب كما هو موضح في العديد من الآيات[١٦]. والعقل بالمعنى الثاني الذي يوظف توظيفاً أخلاقياً جاء في القرآن في صورة تأنيب للمشركين لكونهم لا يميّزون بين الحق والباطل كما في قوله تعالى: ﴿**لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾[١٧] فالقرآن هنا يوظّف العقل بمعنى القلب، والعقل هنا له معنى أخلاقي قيمي. والقاعدة العامة أن العقل في التصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية، فهو في نفس الوقت عقل وقلب ووجدان وتأمّل وعبرة. . . أما في التصور الذي تنقله اللغات الأوروبية، فالعقل مرتبط دوماً بالموضوع، فهو إما نظام الوجود، وإما إدراك هذا النظام، وإما القوة المدركة[١٨].

فالنتيجة التي ينتهي إليها التحليل العلماني لتوظيف القرآن للعقل في نهاية المطاف يستبعد فكرة تأسيس القرآن للعقل الإنساني القادر على الفهم والتفسير السببي، والإدراك المنطقي للأشياء والعلاقات السببية. . .، فالعقل بهذا المعنى كما يؤكد أركون لا يوجد في القرآن، ولم يتبلور إلاّ بعد تدخّل الفكر الإغريقي، وتبني المسلمين للعقل الأرسطوطاليسي بالخصوص[١٩].

إن هذه النتيجة التي ينتهي إليها التحليل العلماني ليست مطلوبة لذاتها، فهي تهدف إلى إثبات قضية أخرى تؤيد منطلقها الفكري في ضرورة الفصل بين الأسلوبين

---

(١٦) L'étrange et le mérveilleux dans l'Islame médival, P: 10.

(١٧) الأعراف آية: ١٧٩.

(١٨) تكوين العقل العربي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤ ـ ص ٣١.

(١٩) L'étrange et le mérveilleux dans l'Islam midival M. Arkoun, P: 27.

العلمي والديني واعتبار الأسلوب العلمي وحده أسلوباً للمعرفة الصحيحة في مقابل الأسلوب الديني.

ولم يكن العلمانيُّون ليخفوا هذه الدعوة، فقد كانت لهم الجرأة الكافية ليعلنوا عن هذا التعارض الجوهري المزعوم والقائم بين الأسلوبين: الديني في مقابل الأسلوب العلمي. يقول الجابري: «يعتمد الدين على الإيمان كمنطلق وأساس كما يعتمد الخطابة كمنهج... والأسلوب الجدلي الخطابي في الإقناع هو نوع من المشادات الكلامية مع الخصم تستهدف إفحامه وإلزامه وذلك بالعمل على إفساد براهينه، وهو يستهدف الهدم أكثر مما يستهدف البناء. ويلجأ التفكير الديني إلى الخيال لكسب وجدان الشخص ولذلك كانت الخطابة تعتمد الخيال أكثر من العقل وتتجه إلى إثارة الوجدان وإلهاب العواطف أكثر مما تعمل على استنارة العقل، وسيلتها في ذلك صور خيالية وتعابير فنيّة بلاغية وأمثال محكمة، فيها بلاغة وسحر وجمال وفن»[٢٠].

لقد انتهى التحليل العلماني إلى تجريد الفكر الديني من كل عناصره العلمية والمنطقية والبرهانية، وهو يعني حتماً أن الفكر الديني ليس من اختصاصه أن يهتم بالمشكلات العلمية، وظل بعيداً عن النظام العلمي الذي نشأ في البيئة العربيّة بعيداً عن الأصول الدينية. إن النظام العلمي أو البرهاني - كما - يسميه العلمانيُّون له منهج خاص في التفكير، وتصوره للعالم يختلف تماماً عن المنهج والتصور اللذين تم إرساؤهما في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة: اللغة والدين، فهو يكفي نفسه بنفسه وتأسس بوسائله التي هي العقل وما يضعه من أصول، وإذاً فلن يكون من المقبول ولا من الممكن أن يستند أصحابه في تأسيسه داخل الثقافة العربية الإسلامية إلى السلطات المرجعية التي تعتمدها هذه الثقافة: القرآن والحديث وتجربة السلف[٢١].

فالنظام العلمي الذي نبت في الثقافة العربيّة جاء مستقلاً عن السلطة المرجعية الدينية وليس هناك تداخل بين الاثنين، وهذا ما يفسر عدم وجود الصراع التاريخي

---

(٢٠) دروس في الفلسفة لطلاب البكلوريـا المغربية، الدكتور محمد عابد الجابري وآخرون - ص ٣٦، نشر وطبع دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٧١، ط ٥. ومن المؤسف أن هذا الكلام على سخافته ظل لسنين طويلة يدرس لطلاب البكلوريـا كحقائق علمية مع العلم أن مجال التعليم أصبح وسيلة فعالة لتمرير كثير من المفاهيم العلمانية.

(٢١) بنية العقل العربي، الجابري - ص ٤٢٦.

بين الاثنين على غرار الصراع الذي ميّز علاقة العلم بالتجربة الكنيسية[٢٢].

ولعل هذه النتيجة من المفارقات التي يقع فيها الفكر العلماني، فهو بهذا الاستنتاج يناقض نفسه إذ لم يمل أبداً من إبراز الصراع التاريخي بين العلم والدين في تاريخ الثقافة الإسلامية. والذي نتج عن الطابع الموسوعي للدين الذي يعطي تصوراً معيناً للكون والإنسان يخالف التصور العلمي، ولكنه يعود هنا ليجرد هذا التفكير الديني من طابعه الموسوعي، ويقرر وجود قطيعة فاصلة بينهما. وفي كلتا الحالتين الهدف واحد هو عدم صلاحية التفكير الديني كمنهج علمي قادر على توجيه الحياة وإحداث التوازن في حياة الإنسان.

وهذا التناقض أوضح دليل على التشويه الذي يمارسه العلمانيُّون العرب على مقوماتنا الثقافية، وهو أوضح دليل على قناعتهم الميكافيلية التي تسلك أحط الوسائل في سبيل إثبات مسلماتها العقائدية غير مبالين بالتناقضات المنهجية التي تنتهي إليها تحاليلهم.

(ب) السلطة الدينية وحصار الفكر العلمي

في الوقت الذي يقرر فيه العلمانيُّون استقلالية الفكر العلمي عن الفكر الديني وسلطته المرجعية يعودون ليحدثونا عن الرقابة السنية والأرثوذوكسية كما يسميها أحدهم على الفكر العلمي الحرّ.

يطرح أركون في هذا المجال ثلاثة مفاهيم كمقولات منهجية في فهم العلاقة التي ميّزت تاريخنا الثقافي والعلمي الحُرِّ وبين الدين. هذه المفاهيم هي: ما لم يفكر فيه، وما لم يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد. ويهمنا من هذه المقولات الثلاث « ما لم يمكن التفكير فيه »، وهو يهدف من ورائها إلى تقرير الحجر الديني على الفكر العلمي، والرقابة التي فرضها عليه. ويقدم هذا المفهوم كمفتاح نستطيع من خلاله أن نحل كثيراً من القضايا المتصلة بتاريخنا الثقافي. وكمثال على ذلك يذكر أركون موقف ابن خلدون من القضايا الدينية حيث التزم المذهب الرسمي. فابن خلدون في نظر الكاتب لم يكن من الممكن بالنسبة له أن يفكّر تفكيراً حراً في نقد القضايا الدينية لأنه كان يعيش في زمن وفي مجتمع فرضت عليه قواعد رسمية تنفذ من قبل السطوة

(٢٢) نفس المصدر ـ ص ٤٤٥.

السياسية تجعل الناس غير قادرين على التفكير في بعض المسائل بكل حرية[٢٣].

هذا المفهوم الذي يقدمه أركون هو في حقيقة الأمر محاولة لفرض القوالب الفكرية الغربية في فهم قضايا الثقافة الإسلامية. فهذه المقولة تصلح لفهم التاريخ الثقافي في الغرب، ولكن إسقاطها على تاريخنا الثقافي يتجاهل الفوارق الموجودة بين المنظومتين الفكريتين. فما لم يمكن التفكير فيه في التاريخ الفكري الأوروبي كان التزاماً مفروضاً لخدمة مصالح طبقة معيّنة هي طبقة رجال الدين، وما لم يكن من الممكن التفكير فيه في تاريخ الثقافة الإسلامية كان على العكس من ذلك التزاماً بعقيدة دينية لا تعبر عن ايديولوجيا رسمية. ففي الحالة الأولى هناك صراع بين مصالح إنسانية متضاربة، وفي الثانية هناك التزام عقائدي قائم على القناعة الإيمانية والالتزام بمقررات العقيدة.

فالخطاب العلماني كما هو واضح خطاب ذاتي يعكس التضخم الفكري الذي يعاني منه المفكر الوضعي، فهو يرتفع دوماً عن التاريخ، ويرتفع على الحقائق كما هو في واقع الأمر، ويرفض النظرة الموضوعية إلى حقائق التاريخ، ويبقي أسيراً للنزعة الذاتية التي تملي على المفكر الوضعي العلماني أفكاره وقناعاته المذهبية.

(ج) نقض المنهج الأصولي وتأكيد القطيعة الابيستيمولوجية

من الأساليب التي يلجأ إليها كثير من الكتّاب الوضعيين لتبرير كثير من أفكارهم العلمانية الدعوة إلى القطيعة الابيستيمولوجية مع أصول ومصادر الثقافة الإسلامية والتحرر من المذهبية الإسلامية التي تستند إلى التوجيه الديني. إن أي نشاط ثقافي لا يمكن اعتباره مقبولاً إسلامياً إلاّ إذا كان خاضعاً لتصورات ومقررات المذهبية الإسلامية، ولا يصادم مبادئها التوجيهية. فالدين يظل سلطة مرجعية تحدد طبيعة التفكير في الإسلام وأساليبه ومناهجه في مختلف مجالاته وفروعه المعرفية: في القانون والسياسة والاجتماع...، وفي كل الأنشطة الثقافية المتعلقة بالإنسان. فالثقافة الإسلامية ثقافة ملتزمة ومنضبطة، وليست مفتوحة على كل التجارب والأفكار. وهذا المنهج الذي يسعى إلى إخضاع كل الفروع الثقافية للأصول المذهبية هو الذي عرف في الثقافة الإسلامية بالمنهج الأصولي، وهو الطريق الوحيد الذي يجعل النمط الديني مهيمناً على كل التصورات، ويضمن استمرارية هذه الهيمنة عبر مسيرة التاريخ،

---

(٢٣) حوار مع محمد أركون، جريدة الاتحاد الاشتراكي، رقم ٤ - ص ١٤.

ويحمي هذه الثقافة من تسرّب الأفكار والمبادىء الإلحادية والوثنية التي تسعى إلى إحلال النمط الإنساني محل النمط الإلهي في التفكير والتصورات، وفي الحياة والسلوك.

وما دام هذا المنهج قائماً، فمن المستبعد إطلاقاً أن يحقق الفكر الوضعي هدفه في تمرير أفكاره المناقضة للمبادىء الدينية، لأن هذا المنهج يفضح الزيف الذي تمارسه، ويكشف عن المفارقات الجذريّة بين تلك الأفكار وبين المذهبية الإسلامية. ولذلك نجد أن المفكرين الوضعيين والعلمانيين أجهدوا أنفسهم في نقض المنهج الأصولي، ودعوا إلى ضرورة إحداث قطيعة إيبيستيمولوجية مع التراث الإسلامي الذي يستند إلى الوحي، ويلتزم مبادئه ومقرراته، تلك القطيعة التي تهدف إلى استبعاد التصورات والمناهج الدينية لتحل محلها التصورات والمناهج ذات الطبيعة المغايرة والمناقضة.

لقد اتخذ الهجوم على المنهج الأصولي عدة أشكال، وكان في الغالب يتم تحت شعار حرية التفكير والفكر المفتوح على كل التجارب واعتبار الحقيقة ملكاً مشاعاً للجميع. وكانت المناهج الحديثة هي القناة الشرعيّة التي تستتر وراءها تلك الدعوات، وتمرر من خلالها أفكارها. يقول أحد هؤلاء ـ وهو ممن عرف بحقده على أصالة الثقافة الإسلامية ـ «كان العقل العربي وما يزال عقلاً فقهياً أي عقلاً تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساساً على النص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعليته. وواضح أن العقل في مثل هذه الحال لا يمكن أن يُنْتِجَ إلاّ من خلال إنتاج آخر...»[٢٤].

فالكاتب يتهجّم على العقل العربي، ويصفه بأنه عقل فقهي، والعقل الفقهي بهذا المعنى عقل اختزالي ليست مهمته هي الإبداع والابتكار، وإنما الجمود على النص، ورد الفروع إلى اصول، ومقاومة كل جديد، وكبح جماح «الفكر الحر المتنور»...، وكل هذه المواصفات مضادة للعقل والعقلانية المتحررة الخلّاقة كما يعبّر الكاتب نفسه في هذا النص حيث يقول «... ليس هذا فحسب، بل إن عبارة قبل ظهور الخلاف ذات دلالة في هذا الصدد، لأن «تحرير الفكر» بالرجوع به إلى مرحلة ما قبل ظهور العقل في الحياة الفكرية العربية الإسلامية، تلك هي الدلالة العميقة لما

---

(٢٤) تكوين العقل العربي، الجابري ـ ص ١٥٠.

ترمز إليه على الصعيد الايبيستيمولوجي العبارة المتواترة منذ الإمام مالك « لا يصلح آخر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها » والتي كانت ولا زالت شعاراً لكل رؤية إصلاحية فلسفية »[٢٥].

فالرجوع إلى الثقافة الإسلامية في أصولها الأولى وينابيعها النقيّة هو أمر مستهجن في نظر الكاتب لأن ذلك قمة الاستلاب، فالعقل العربي لم يعِ ذاته إلاّ مع ظهور الخلاف والتشعب المذهبي والاختلاف في الرأي، وهذه المواصفات الأخيرة بالطبع هي التي تمكن المفكر الوضعي من تمرير علمانيته، لأنه يصبح طرفاً في هذا الخلاف، وواحداً من المجتهدين - كما أعلنوا ذلك في أكثر من مناسبة - فقد ذكر أحدهم أن الدين مجال للتفسير والتخريج متاح للجميع، ومن حقّ كل شخص أن ينظر إلى القرآن طالما اكتملت أدواته، وكلنا صالح للنظر في تراثنا[٢٦].

إن التزام المنهج الأصولي يسدّ الأبواب أمام المفكر الوضعي لأنه يجعل خطابه خطاباً غير شرعي، ولذلك فالمفكر الوضعي يدعو إلى نقض هذا المنهج لأنه لا يستطيع أن يمارس نشاطه الفكري إلاّ في حالة الفوضى الفكرية، والخلاف في الرأي والآراء الشخصيّة المشبعة بالنزعة الذاتية حيث يجد منفذاً للتسلل، وتلك طبيعة الفكر المشبوه.

إن هذه الوسائل التي يلجأ إليها المفكر الوضعي ربما أصبحت متجاوزة ومكشوفة، فهي بطبيعتها تتسم بالسذاجة والخداع المكشوف، ولذلك عمد الوضعيُّون إلى تجديد أساليبهم واستخدموا تقنيات جديدة كان لها بريق أكثر في نفوس المثقفين.

ونجد مثالاً لذلك في تلك المقولات التي طرحها أركون بخصوص ضرورة استخدام المناهج الحديثة في قراءة تراثنا الثقافي، مع العلم أنه يعتبر الوحي جزءاً من هذا التراث. وتعتبر مقولة « الإسلامية التطبيقية » إحدى هذه الأساليب المنهجية الجديدة. وتعتمد الإسلامية التطبيقية على العرض العلمي والقراءة المجردة من كل تحيّز إيديولوجي للتراث، وهدفها النهائي على حد تعبير أركون « هو خلق الظروف

---

(٢٥) الخطاب العربي المعاصر، الجابري - ص ٣٦.

(٢٦) ندوة بعنوان: الدين وقضايا المجتمع العربي في الحاضر والمستقبل، عبد المنعم تليمة، مجلة المستقبل العربي، عدد ٨٦، السنة الرابعة، ١٩٨٤ - ص ١٤٠.

الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيا البالية، ومحرراً من الايديولوجيات الناشئة حديثاً »[٢٧].

فالهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هو التحرر من المحرمات العتيقة أو الفهم القائم على المنهج الأصولي لأصول الثقافة الإسلامية، والتحرر من الميثولوجيا البالية أو التفكير الخرافي والغيبي الذي يطرحه الوحي، والتحرر من الايديولوجيات الناشئة حديثاً والتي دعت إلى تبني المذهبية الإسلامية كرؤية إسلامية شاملة، ليبقى الحديث عن الإسلام حديثاً مطلقاً من كل القيود المنهجية، ويصبح أخيراً في متناول الجميع، بعدما كان محاطاً بنوع من القدسيّة.

هذه المقولة المنهجية هي التي طرحها أركون لتحقيق القطيعة الايبيستيمولوجية مع الثقافة الإسلامية الأصيلة، كما يوضح الكاتب نفسه في هذا النص. يقول: « إن نيّتي العميقة أن أعطي مثالاً لما ينبغي أن يكون عليه اليوم اجتهاد مخلص في مستوى القوة الروحية والعقلية لكبار المفكرين الكلاسيكيين، ولكن مع قطيعة عقلانية مع الدعاوى المنطقية، والمسلمات الايبيستيمولوجية والجهاز التصوري لهؤلاء المفكرين أنفسهم وآمل أن تجلب كثير من القراءات إسهاماً إيجابياً لاستكشاف وتقدم الحقل الديني والحقل العلمي الذي ما فتئت متّجهة إلى فتحه لتجنب هذه القراءات العقيمة التي تأخذ جملة ما أو تعبيراً ما لتشكّل منه المحضر المعتاد ضد كل ما هو مخالف »[٢٨].

إن اجتهاد أركون هذا، اجتهاد مشروط بوجود قطيعة عقلانية مع المسلمات الايبيستيمولوجية والجهاز التصوري لكبار أئمة الإسلام الذين يسميهم بكبار المفكرين الكلاسيكيين، لأن هؤلاء المفكرين الكبار انطلقوا في اجتهادهم من موقع فهمهم للقرآن، أما الاجتهاد المعاصر الذي يدعو إليه الكاتب فهو على العكس من ذلك، ينبغي أن يتحرّر من الفهم القرآني للقرآن، وبتعبير أركون من الفهم الايديولوجي للقرآن. ولذلك فهو يدعو إلى إعادة قراءة القرآن قراءة محررة من الخلفية العقائدية والدينية، وقد حدّد ما يعنيه بإعادة قراءة القرآن كما هو واضح في هذا النص حيث يقول: « إن المسلمين يعيشون بالقول القرآني ولكنهم لا يحسّون، وهذا بسبب غياب

---

(٢٧) مجلة الفكر العربي المعاصر ع ٦ ـ ٧، ١٩٨٠ ـ مقال بعنوان حول الأنثروبولوجيا الدينية: نحو إسلامية تطبيقية ـ ص ٣٣.

(٢٨) L'Islam hier - demain, Arkoun et d'autres, P: 246.

مسعى ثقافي ملائم، إنهم يعيشون القرآن إيديولوجياً بكثافة لأن القرآن يشغل وظيفة سيكولوجية هامة، إن هذا لا جدال فيه ولكن هذا أيضاً يعمي المسلمين عن أن يعيشوا القرآن ثقافياً كما عاشه فقهاء وفلاسفة المرحلة الكلاسيكية. إن هذا يشغلني ويسكنني وجودياً وثقافياً وهو ما أعنيه بإعادة قراءة القرآن الكريم»[٢٩].

فالمسلمون المعاصرون في نظر الكاتب يعيشون القرآن إيديولوجياً وليس ثقافياً، فنظرتهم إلى القرآن نظرة عقائدية ملتزمة بمقرراته، وهم يبحثون في القرآن عن النموذج المثالي الذي يسعون إلى تحقيقه في واقع حياتهم وسلوكهم وهذا يعميهم عن التعامل مع النص القرآني تعاملاً ثقافياً متحرراً من الثقل العقائدي والضغط الإيديولوجي للقول القرآني، وتلك هي المهمة التي يسعى الكاتب إلى تحقيقها: إعادة قراءة القرآن في ضوء مناهج اللغة الحديثة ووفق متطلبات العصر لتطويع النص القرآني وإخضاعه للمسلمات العلمانية العقائدية.

لقد عمل العلمانيُّون ـ تحت هذه الشعارات المتباينة ـ على استبعاد الفكر الديني من واقع الحياة، وتنوعت أساليبهم، وهم في ذلك لم يكونوا منطلقين من وعي حقيقي بطبيعة الصراع الذي دخلوا فيه، وقناعة فكرية بهذه المنطلقات، وإنما كانت الدوافع إلى تبنّي هذه المواقف محدّدة من الخارج ولم يكونوا هم سادة الموقف بقدر ما كانوا أتباعاً مقلّدين وعملاء مخلصين.

المبحث الثاني: تحليل الخلفيات العقائدية الموجهة للمقولات الوضعية

١ ـ التوجيه الاستعماري

ظهر التأثير الاستعماري قوياً في توجيه المنطلقات الفكرية والعلمانية فالاستعمار أراد تحطيم البنيات الاجتماعية والثقافية للبلاد الإسلامية لتحويلها إلى سوق استهلاكية لقِيَمه وثقافته، وتحويل الإنسان العربي إلى إنسان تابع مقلّد. وقد انعكست هذه التوجيهات جميعها على الكتابات التي خلفتها الأقلام العلمانية والوضعية التي تميزت

---

(٢٩) الفكر العربي المعاصر العدد، ٢٠ ـ ٢١ ـ ٢٢ سنة ١٩٨٢ مقال بعنوان: التأمّل الايبيستيمولوجي غائب عند العرب ـ ص ٨١.

باستهلاك أفكار لا تنتمي إلى بيئاتها وقِيَم لم تنبت من تربتها الثقافية.

لقد أدخل الاستعمار كما يقول المرحوم علي شريعتي ـ كل ثقافته المضادة للكنيسة إلى المجتمعات الإسلامية، وأدخل الآداب والفلسفات التي قضت هناك على الإقطاع والارستقراطية والكنيسة المستبدة والخرافات. . .، وبدأ مفكرونا الذين كانوا مفتونين بهذه الثقافة الاستعمارية حركة النضال ضد الدين والقديم والتاريخ والتقاليد والعادات وأشكال الحياة، وهم يظنون أنهم يقومون بأدوار فولتير وديدرو في المجتمعات الإسلامية. ورأينا أن نتيجة نضالهم هي تماماً ما كان الاستعمار ينتظره. وبدلاً من أن تحدث الثورة الفرنسية الكبرى والتقدّم العلمي. . . رأينا أن مجتمعنا الذي كانت له شخصيته وكان يفكر بنفسه ويختار بنفسه صار جسداً مكوناً من عناصر متنافرة[٣٠].

لقد كانت خطة الاستعمار أن ينفرنا من ماضينا ويوهمنا أن ثقل الماضي هو سبب التخلف، وأن طريق التقدم هو طريق الغرب نفسه: التحرر من القِيَم الماضية والثقافة الماضية. إن الاستعمار كما يقول علي شريعتي تصرف مع الشعوب المغلوبة عن وعي ودراية، فهو حينما كان يخاطب الرجل الإفريقي كان يقول له: أنت لست صاحب حضارة ولا صانع تاريخ، عليك أن ترضى بالتبعية لمنتج الحضارة والتاريخ، ولكن حينما خاطب الشعوب العربية والإسلامية لم يقل لهم إنكم لستم أصحاب حضارة وإنما ركّز خطابه لهم على مسخ ماضيهم وتشويهه حتى ينفر من العودة إليه ولا يكتشفوه من جديد. يقول د. علي شريعتي: «ليتنا لم نمسخ، وليت الأوروبي كان قد قال لنا إنكم لا تملكون ثقافة وأدباً وعرفاناً وحضارة وديناً، إذن لكنا قد اكتشفناها أو أعدنا جيلنا إليها بكل احتياجاته وبكل شعوره وبكل وعيه. ولكننا الآن عندما نريد الحديث تفيض العيون والأحاسيس والمشاعر بالكراهية ثم نفر نحو الأنماط الغربية، ومن هنا على إيما سيزار (زعيمة إفريقية) أن تقول: «لنعد إلى ذواتنا وأنفسنا أما أنا فينبغي أن أقول: إلى أي ذات ينبغي أن نعود؟ أينبغي أن نعود إلى هذه الذات الممسوخة؟ لا، لا يمكن العودة إليها، ما هو عبادة للتقليد وعبادة للقديم ليس جديداً»[٣١].

---

(٣٠) العودة إلى الذات، علي شريعتي ـ ص ٢٧٤.
(٣١) العودة إلى الذات ـ ص ٤٧.

لقد نجح الاستعمار حينما جنّد جماعة العلمانيين لتنفيذ مشروعه وقامت الدعوة إلى التنفير من الماضي ومقدساته، فقد عمل الاستعمار على فصل جيل المتغربين عن ماضيهم وقطع صلتهم به، وأصبحت صورة الماضي في عيونهم منفرة لا يرون فيها غير الرجعية والتخلّف والخرافة والوهم.

إن القضايا التي أتعب الوضعيُّون أنفسهم في مناقشتها وضيعوا فيها عمر أجيال متتالية لم تكن أبداً في خدمة الأمة بقدر ما كانت لحساب الاستعمار. لقد اقتصرت دعوتهم على نبش القبور واغتياب الموتى، وضاعت جهودهم في المنازعات الكلاميّة والمجادلات السوفسطائية، وإن كان لهم من فضل على هذه الأمة فهو أنهم سلخوها عن مبادئها وقِيَمها ومقدساتها وأزاحوا كل ذلك عن ضميرها.

إننا نتساءل عن الفائدة التي نجنيها من المقولات التي طرحها أركون وغيره حول الإسلاميات التطبيقيّة وإعادة قراءة القرآن؟. إن موقفاً كهذا إزاء الثقافة الإسلامية والإصرار على ضرورة التحرر من الفهم العقائدي للدين، له دلالته الخطيرة. إن أولى هذه الدلالات هو الحكم القاطع بالضلال المنهجي على أمة بكاملها وعبر كل فتراتها التاريخية. إن كل الاجتهادات التي صدرت عن هذه الأمة أدباً وفقهاً وتفسيراً وأصولاً وفروعاً كل ذلك ضلال وجهالة أوحى به العمى الايديولوجي والفهم القرآني للثقافة الإسلامية. إن نقطة الانطلاق في التحليل الوضعي العلماني هو ضرب من الالتزام العقائدي في فهم الإسلام، ومن هنا تظل مهمة إعادة قراءة التراث بكل فروعه فقهاً وأدباً وتفسيراً... بما في ذلك الوحي نفسه وفق قواعد منهجية جديدة تفرضها مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة التراث الإنساني المشترك والذي لا يعرف الفواصل، تظل هذه المهمة تخطيطاً استعمارياً يحقق الأهداف الآتية:

أولاً: إلغاء تلك القدسية التي يحظى بها الدين وأخص بالذكر الإسلام ـ موضوع الحديث ـ في نفوس باحثيه ومعتنقيه، هذه القدسية التي تسيطر على الباحث وتجعله يدور في فلك الدين ويلتزم مفاهيمه وقواعده ومسلماته.

ثانياً: التعامل مع نصوص الوحي ـ قرآناً وسُنّة ـ كجزء من التراث تنطبق عليه أساليب التحليل التي تطبّقها بقية التراث الإنساني، نأخذ منه ما تقبله هذه الأساليب دون ما تنفيه.

ثالثاً: إلغاء الالتزام العقائدي واعتبار الإسلام مجرد ثقافة من بين الثقافات

الإنسانية وتغيير الفهم السنّي التقليدي الأرثوذوكسي ـ كما يقولون ـ للإسلام كمجموعة قواعد تنظم سلوك الإنسان في مختلف مجالات الحياة.

رابعاً: إيجاد تبرير معقول ومقبول لدى أوساط المثقفين لأسباب رفض الدين كمنطلق للتفكير وعقيدة في التحليل والنقد والكتابة وكل نشاط علمي أو ثقافي.

خامساً: التعريض باحتكار الصفوة السياسية أو الأرثوذوكسية السنية كما يسميها أركون للتوجيه الديني الذي يضمن مصالحها والالتزام بإسلام رسمي يحافظ على مستوى معيّن من التفكير يخدم مصالحها الطبقيّة.

سادساً: نقض المنهج الأصولي في التعامل مع نصوص الوحي كوسيلة منهجية للحفاظ على هيمنة عقيدة التوحيد على الاستنباطات والاجتهادات على كل المستويات الثقافية وإحلال منهج بديل يقوم على اعتبار الحقيقة ملكاً مشاعاً للجميع.

سابعاً: ترسيخ دعوى التعارض المنهجي القائم بين الأسلوب الديني والأسلوب العلمي الوضعي الإيجابي في التفكير والتلميح إلى وجود صراع تاريخي على غرار الصراع العنيف الذي سجّله التاريخ عبر نضال العلم ضد قيود الكنيسة.

٢ ـ غيبة الوعي الذاتي

إن المتتبّع للنتائج التي انتهى إليها الفكر الوضعي يجزم بأن هذا الفكر يعيش في حالة غيبوبة وعدم الوعي والقدرة على التميز، وهي نتيجة منطقية للاستلاب الفكري الذي يصدر عنه الخطاب الوضعي ويملي عليه قراراته.

إن رواد الفلسفة الوضعيّة حينما رفضوا التفكير الديني أو اللاهوتي كانوا على حقّ وكانوا على وعي تام بالأفكار التي نادوا بها. إن كونت كما سبق أن ذكرنا حينما انتقد الفكر اللاهوتي خصصه بمعنى محدد ودقيق، فهو يستخدم اسم اللاهوت ويطلقه على طريقة عامة في فهم مجموعة من الظواهر بالرجوع إلى إرادة الآلهة، ويستخدم هذا اللفظ للدلالة على تفسير الظواهر الطبيعيّة عن طريق الأسباب الخارقة للعادة والقائمة على التعسّف. فكلمة لاهوتي في نظره معناها «الخرافي» وقد يطلقها على معنى «خيالي» أو «أسطوري» فالأسلوب الديني الذي رفضه كونت هو الأسلوب الديني الذي يناقض الأسلوب العلمي كما جسّده تاريخ الثقافة الأوروبية والتجربة المسيحية بالفعل. أما الدين الذي يناصر العقل فإن أقطاب الوضعية أشادوا به ورفعوا من

شأنه. وَيُسْتَحْسَنُ هنا أن أورد كلاماً لروّاد الوضعية أنفسهم بخصوص نظرتهم إلى الإسلام للتأكّد إلى أي حد يظل الفكر الوضعي العربي غائباً عن الوعي بحقيقة المشكلة أو يتجاهل الوعي بها على الأرجح.

يقول كونت في الجزء الثالث من كتابه نسق السياسة الوضعية ص: ٤٧٩ وص ٥٦٠: وفي الوقت الذي كان فيه الغرب المسيحي مشغولاً بقضايا لاهوتية عقيمة، كان العالم الإسلامي ينفتح عن العلم والمعرفة والفنون، وبالتالي أصل اجتماعيته جنباً لجنب مع روحانيته. إن التفوق الاجتماعي وأهميته في التعاليم الإسلامية أهلت المسلم ليكون أكثر صلاحية من غيره اجتماعياً وأهلته للعالمية. حاول الإسلام أن يحد من سلبية القضايا التي يواجهها فكرياً وذلك بمناقشته الصريحة، وحينما نتكلم عن تقهقر الإسلام - والمتحدث هنا دائماً هو كونت - فإنما من الأولى أن نتحدث عن تقهقر المسلمين حين انشغالهم بأمور ثانوية أبعدتهم عن تعميق تجاربهم الناجحة في ماضي التاريخ وتكيفها مع طبيعة عصر اليوم عن طريق الاجتهاد العلمي وفي واقع المجتمع ومعطياته الحالية، بل هذا - أي الاجتهاد - ما ينصح به الإسلام.

لقد سد الإسلام فراغاً كبيراً في الميدان الاجتماعي بالنسبة لتطور الإنسانية على حد تعبير كونت وقدم الكثير. يقول في الكتاب نفسه: ص: ٤٧٠: «إن العبقرية الإسلامية قلما تتعارض مع الحديث النهائي للدين الوضعي حيث إنها دائماً تتطلع متصعدة نحو الواقع عن طريق اتجاهها العلمي وعقيدتها المبسطة»[٣٢].

لقد أكّد سان سيمون قبل كونت، وبوضوح تام أن انهيار التفكير اللاهوتي كان مديناً لدخول العلوم الوضعية الإسلامية إلى أوروبا بعد أن غيرت طبيعة البنية الفكرية الخرافية لذلك التفكير. يقول سان سيمون: «إن ذلك (يقصد سقوط النظام الكنيسي) حدث مع إدخال العلوم الوضعية إلى أوروبا عن طريق العرب، وقد خلق ذلك بذرة هذه الثورة المهمّة التي انتهت اليوم تماماً» ويقول أيضاً: «انطلاقاً من القرن الثالث عشر كان روجر بيكون يدرس العلوم الفيزيائية بشكل رائع، وان تفوق الوضعي على الحدسي، والفيزيقي على الميتافيزيقي كان جد محسوس منذ البداية حتى من قبل السلطة الروحية نفسها، إلى درجة أن كثيراً من الإيكليروس السامين، ومن بينهم إثنان من البابوات، توجهوا في نفس الفترة تقريباً إلى قرطبة ليتموا تعليمهم مع

---

(٣٢) نقلاً عن كتاب تأملات إسلامية: قضايا الإنسان والمجتمع، د. رشدي فكار - ص ١١٨ - ١١٩.

دراسة العلوم القائمة على الملاحظة على أيدي أساتذة عرب»[٣٣]. إن هذه الاعترافات وكثيراً من مثيلاتها تجعل الفكر الوضعي العربي في موقع حرج عندما تكشف عن الفوارق الكامنة بين البنيتين الفكريتين، تلك الفوارق التي يتجاهلها هذا الأخير. إن الوضعيين والعلمانيين العرب كما يؤكّد ذلك الأستاذ منير شفيق يعتمدون على التجربة الأوروبية ويسحبونها على الإسلام، وهم بذلك يحاولون أن يفرضوا التشابه على غير التشابه، ويجعلون وطنهم يكرر أداء تمثيلية جرت وقائعها في بلاد أخرى وضمن ظروف ومعطيات مختلفة وفي هذا تقليد مجانب للأصالة والاستقلالية والإبداع[٣٤].

إن المحاكاة وعدم الوعي بالذات كانت وراء الكثير من الهزائم الفكرية الهجينة والانتكاسات التي عرفها الوعي الثقافي الإسلامي على المستوى العالمي.

لقد وقف الفكر العلماني على أرض لم تكن أرضه ولن تكون أرضه، ودافع عن فكر لم يكن ولن يكون نابتاً من أرضه، وانتصر لقِيَم ليست قِيَمه، وظل وعيه العقائدي في كل ذلك غائباً عن ممارسة رقابته.

---

(٣٣) Saint - simon, par piérre Ansart P: 84.

(٣٤) الإسلام في معركة الحضارة، د. منير شفيق - ص ١٨٤، ويراجع كذلك كتاب الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي - ص ٣١٧، وكذلك العودة إلى الذات، د. علي شريعتي - ص ٥٥ - ٧٦.

التراث السوسيولوجي في الوطن العربي يعكس مثيله في الغرب

انتقلت المدارسة الاجتماعية الغربية إلى العالَم العربي والإسلامي وجاءت الجهود العربية لتعكس النتائج التي انتهت إليها النظريات الغربيّة بكل صراعاتها ومدارسها وخلافاتها وسلبياتها. وقد ساهم في ذلك الظرف التاريخي الذي كان له دوره الحاسم. فالعالم الإسلامي كان يعيش فترة التبعية للغرب على كل المستويات السياسيّة والاقتصادية والثقافية، وكان من الطبيعي في مرحلة كهذه أن ينقل الغرب تراثه الفكري والعمل على نشره وغرسه لإيجاد بنية ثقافية تعمل على توطيد الهيمنة الاستعمارية وتهيىء العقول لتقبل الحضارة المادية الوافدة.

لم تكن الجهود التي بُذلت في الوطن العربي والإسلامي في عمومها نابعة من اقتناع ذاتي يعكس مشاكل المجتمع الإسلامي والعربي بقدر ما كانت انعكاساً للمشكلات الثقافية والحضارية التي شغلت الغرب طوال تاريخه الثقافي مما جعل التراث الاجتماعي في الوطن العربي يتعرض لقضايا زائفة ويدخل في مناقشات مجانية ويتعرض لمشكلات حضارية ليست لها صلة بالمشكلات الحضارية التي عرفها المجتمع الإسلامي في تاريخه الثقافي.

إن هذا الإطار الذي وجدت فيه الدراسات الاجتماعية جعلت التراث الاجتماعي في الوطن العربي يعاني من سلبيات مضاعفة، فهو من جهة يعكس كل سلبيات الميتودولوجيا الغربية التي أخذها على أنها منطلقات علمية وأسس منهجية قادرة على إغناء الواقع الثقافي في العالم العربي والنهوض به وتمكينه من التحرر من كل مخلفات الماضي الهجين، ومن جهة أخرى زج بنفسه في مناقشات ثقافية واجتماعية وحضارية

غريبة عن طبيعته وثقافته ومجتمعه مما أفقده هويته الحضارية وشخصيته الثقافية وجعله يقع في مفارقات منهجية وتناقضات عميقة بين ما يمليه عليه تراثه الحضاري والثقافي، وما تفرضه عليه عقيدته وإيمانه، وما يعيشه في واقعه وحياته وبيئته وبين الثقافة الفكرية الوافدة التي تلزمه بمقاييس وقِيَم مضادة. إن علم الاجتماع في الغرب جاء ردّ فعل لظروف تاريخية غير الظروف التاريخية التي عاشها المجتمع الإسلامي، فقد كانت نشأته إيذاناً بدخول الحضارة الغربية في مرحلة جديدة لها قِيَمها وأهدافها ومقاييسها وذوقها الذي يقف على النقيض تماماً من المرحلة السابقة التي ظلت تشكل في ذهن الرجل الغربي رمزاً على الظلام والوحشة والتخلّف والاضطهاد... وجاءت النظريات الاجتماعية لتعكس هذا الصراع الرهيب بين كل ما هو ماضي هجين وما هو جديد خلّاق. وتشكلت النظرية الاجتماعية على هذا الأساس من الصراع على المستوى المنهجي وعلى مستوى الأهداف والغايات وعلى مستوى القِيَم والمقاييس. وإذا كان التاريخ الثقافي للمجتمع العربي والإسلامي غير التاريخ الثقافي في الغرب وإذا كنا نحن نرى ـ على العكس من الغرب ـ في واقعنا الثقافي والحضاري الحديث والمعاصر ارتداداً عن تاريخنا الثقافي الماضي الذي نتخذه مثالاً ومقياساً نقيس به مدى ارتفاعنا وسقوطنا بحسب اقترابنا أو ابتعادنا عن مثله وقِيَمه، وإذا كان التراث الاجتماعي في الوطن العربي والإسلامي يعكس الصورة النهائية التي انتهت إليها النظرية الاجتماعية في الغرب فإن هذا التراث سيكون بالضرورة تعبيراً عن أزمة صارخة يعاني منها العقل العربي المعاصر، وتعبيراً عن أزمة صارخة في أسسه ومنطلقاته الفكرية، وتعبيراً عن مشكلات زائفة لم يعرفها واقعنا في تاريخه الثقافي.

لقد تشكّلت هذه الأزمة في تبنّي المدارس الاجتماعية في عمومها، وفي تبنّي نتائجها كما سوف يتضح في هذه الدراسة الموجزة.

المبحث الأول:
تمثيل المدارس الاجتماعية الوضعية في الوطن العربي

إن التراث الاجتماعي في الوطن العربي يعكس الصورة التي انتهى إليها علم الاجتماع في الغرب بكل سلبياته ونقائصه، حيث نقف على نفس الصراع الذي طبع علم الاجتماع في مختلف اتجاهاته ونقف على نفس المناقشات والاتهامات المتبادلة بين هذه الاتجاهات المتصارعة. وأخطر من ذلك إننا نقف على اتجاهات تعلن انتصارها

لمدارس اجتماعية بعينها اعتبرها نقاد النظرية الاجتماعية من مخلفات القرن التاسع عشر التي لم تعد لها أيّة قيمة نظرية أو علمية في القرن العشرين وهو يعبّر بحق عن مدى تخلف العقل العربي الذي لم يكن قادراً على ملاحظة المستجدات في النظرية الغربية وظل يردد أفكاراً باتت في خبر كان.

لقد أعلن الناقد الاجتماعي، الشهير نيقولا تيماشيف أن النزعة التطورية الاجتماعية في صورتها الكلاسيكية التي تبلورت في القرن التاسع عشر قد ماتت وربما لا يوجد من بين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من يؤمن بنظرية تطور المجتمع البشري في خط واحد نحو التقدّم. ولكن ذلك لم يمنع من وجود أنصار للتطورية الداروينية والتطورية الاقتصادية أرادوا الرجوع بالنظرية الاجتماعية خطوات إلى الوراء. لقد وقف غير قليل من الكتاب الاجتماعية العرب يدافعون في حماس عن صدق هذه النظريات ومدى موافقتنا لتراثنا الاجتماعي والثقافي.

وبالمثل حينما يعلن نقّاد النظرية الاجتماعية بأن التفسير الأحادي للظواهر الاجتماعية تفسير متجاوز، يقف آخرون لتبني التفسير الاقتصادي وتبنّي نموذج الصراع كطريق وحيد لمعرفة الحياة الاجتماعية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويخوضون حرباً دعائية ساخنة ضد نموذج التوازن ويستنفذون طاقاتهم في حوار إيديولوجي مصطنع وزائف لا يعبّر من بعيد أو قريب عن عقائديتهم ومذهبيتهم ومنطلقاتهم الثقافية.

وفي الوقت الذي أعلن فيه بعض علماء الاجتماع فشلهم بخصوص البحث عن أصول الظواهر الاجتماعية ومراحل تطورها، واعتبروا ذلك ضرباً من التفكير الميتافيزيقي، نجد الكتّاب العرب ينقلون إلى اللغة العربية السخافات التي انتهت إليها النظريات الاجتماعية حول أصول النظم وتطورها ونشأة الظواهر وكأنّها حقائق لا تقبل النقاش رغم التعارض الصارخ الموجود بين المذهبين: العقائدية التي ينتمي إليها هؤلاء وبين الأفكار التي ينقلونها عن التراث الاجتماعي الوضعي.

١ ـ تمثيل المدرسة الداروينية

حسب تصريح ورد في كتاب فلسفة النشوء والارتقاء أرجح أن يكون الكاتب المسيحي شبلي شميل أول من حمل الدعوة إلى تبني الآراء الاجتماعية الداروينية في علم الاجتماع ومهد الطريق لظهور كتب متخصّصة في هذا المجال، حيث يقول

الكاتب إنه عندما قام ببث مبادىء هذا المذهب بين المثقفين العرب لم يكن له أتباع ولا مؤلّفات في اللغة العربية[1].

لقد دافع الكاتب عن هذا المذهب بحماس، وهو يعتقد أن المذهب الداروينى وحده هو الذي يستطيع أن يقدم إجابات علمية عن كل القضايا باعتماده على العلوم الطبيعية التي توقفنا على نواميس الاجتماع الطبيعي كما حدّدها المذهب التطوري الداروينى. فالعلوم الطبيعية ـ كما يقول الكاتب ـ هي المعول الوحيد الذي يزعزع أركان العلوم الأخرى ويهدم بنيانها، وهي التي ستتكفّل بقلب ما بني عليها من النظم المختلفة والشرائع الخائفة التي هي سبب كل ما نراه من الاضطرابات في الاجتماع لفقد التوازن فيه، فالشرائع التي تؤسس الاجتماع حتى اليوم والمبنية على تلك العلوم شرائع استبدادية لا تنطبق على نواميس الاجتماع الطبيعي التي لا يصلح الاجتماع إلاّ بها. فالعلوم الطبيعية التي قامت عليها الداروينية في نظر الكاتب هي أم العلوم الحقيقيّة، ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة، وأن تُقَدَّمَ على كل شيء وأن تدخل في تعليم كل شيء ليصحّ نظر الإنسان وينتظم قياسه في دليله وتقوى فلسفته وتعلو آدابه لانطباقها على العمل، وتصلح شرائعه لانطباقها على نظام الاجتماع الطبيعي ويسرع إرقاؤه لانطباقه في سيره على نواميس الكون[2].

والكِتَابُ الثاني الذي نعرض له ويعتبر أوّل كتاب متخصّص لعلم الاجتماع لنيقولا حداد، صدر هذا الكتاب في جزأين، وعني الكتاب في الجزء الأول بالحديث عن الهيئة الاجتماعية تشريحاً وتحليلاً وصدر عام ١٩٢٤. واهتم الجزء الثاني بتطور الهيئة الاجتماعية. ويتضح أن الخط العام للجزأين كما يفصح عنه تقديم الكاتب يحاكي الداروينية والتطورية، وهو يترجم نصوصاً كاملة من مؤلفات هربرت سبنسر. كما ينص الباب الأول من الجزء الثاني على أوجه التشابه بين الجسم الحيّ وجسمانية المجتمع. وخصص الباب الثاني للتطور مركزاً على التنازع والانتخاب الطبيعي. أما الباب الثالث فقد أفرد صفحاته للتطور الاجتماعي التاريخي مركزاً على انبثاق الإنسانية من الحيوانية[3].

---

(١) كتاب فلسفة النشوء والارتقاء، د. شبلي شميل، مطبعة المقتطف، مصر ١٩١٠، المجلد الأول ـ ص ج.

(٢) المصدر السابق ـ ص.ص ٨ ـ ١٠.

(٣) عن كتاب اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، د. عبد الباسط عبد المعطي الصفحات ٢٥٥ وما بعدها.

والكتاب الثالث بعنوان مشكلة المجتمع العربي المعاصر لعبد الجبار نعيم، صدر الكتاب في العراق سنة ١٩٦٩، وبالرغم من هذا التاريخ المتأخر فلا زال صاحبه يجد في الأسلوب الداروينى مثالاً نموذجياً في البحث ويرى فيما أسماه بنظرية الصراع الحضاري إطاراً مفسراً لمشكلة الوطن العربي الأساسية التي رآها في تصارع القوى الحضارية المختلفة التي يرد إليها كل اعتلال في الوطن العربي، حيث تكون القِيَم وتضادها أساس الثورات والانقلابات والاضطرابات، ولذا فإن الكاتب يركز على التفسير الثقافي مع وضع العوامل الخارجية المرتبطة بالاتصال الثقافي في الاعتبار(٤).

٢ ـ تمثيل المدرسة الاجتماعية الدوركايمية

هذه المدرسة ظلت مسيطرة على توجيه سير الدراسات الاجتماعية في معظم جامعات العالَم الإسلامي. وظهرت عند الكثير من القائمين على الدراسات الاجتماعية في هذه الجامعات قناعة ثابتة بأن هذه المدرسة هي الشكل النهائي الذي انتهى إليه علم الاجتماع ليحقّق درجة عالية من الموضوعية العلمية، ودخل هؤلاء في صراع عنيف مع كل المدارس الأخرى التي صارعها دوركايم والمذهب الاجتماعي من ورائه.

وقد ظهرت هذه النزعة في الجيل الأول على الخصوص، نذكر منهم على سبيل المثال د. علي عبد الواحد وافي، ود. عبد العزيز عزت، ود. زيدان عبد الباقي، ود. حسن شحاتة سعفان وآخرون. ولعل د. وافي يقف على رأس الممثلين لهذا الاتجاه نظراً للدور الهام الذي لعبه في البدايات الأولى لتدريس علم الاجتماع بالجامعات المصرية على الخصوص حيث عمل على تعريب المقررات الأجنبية، كما ساهم في إعداد خطط ومناهج التدريس سواء في الجامعات المصرية أو خارجها، وكان رئيساً للجمعية المصرية لعلم الاجتماع التي أنشئت ١٩٤٦. وإذا علمنا أن د. وافي كان متشبعاً بروح المدرسة الفرنسية التي تزعمها دوركايم وكان عضواً فيها كما ذكر في إحدى مؤلفاته(٥)، وعلمنا مركزه في التوجيه والتدريس أدركنا مدى التأثير الذي مارسه في نشر أفكار هذه المدرسة وتراثها بكل ما فيها من سلبيات. ويزيد من حدّة

---

(٤) المصدر السابق ـ ص ٢٦٩

(٥) علم الاجتماع د. علي عبد الواحد وافي ـ ص ١٢٤، دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٧٩.

هذه السلبيات قناعته الشخصيّة بصحة الأُسس المنهجية التي قامت عليها هذه المدرسة. وقد صرّح أكثر من مرة بأنها دون سواها أحيت علم الاجتماع على أُسس قوية وسليمة، وسارت في دراسة مسائله على مناهج البحث العلمي واتجهت إلى الأغراض التي أُنشئت من أجلها، وخلصت بحوثه مما علق بها من أخطاء وشوائب في المراحل السابقة، ولم تترك أي فرع من فروعه إلّا ودرسته دراسة مخلصة وعميقة مستفيدة من جميع ما سبقها من بحوث في هذه الميادين... وخطا العلم بفضلها خطوات حثيثة نحو الكمال[٦].

ربما كان انتماؤه إلى هذه المدرسة حائلاً دون أن يدرك الطابع العقائدي وغير العلمي لمدرسة دوركايم وأفكاره مما جعله يتقبّل أسسها المنهجية ويتبنى نتائجها مع بعض الاستثناءات المتعلقة بدراسة الدين. ولذلك لا نجانب الصواب إذا قلنا أن الإسهامات التي قدمها د. وافي والآراء التي عبّر عنها تضع نصب عينيها المقاييس والمقولات المنهجية والنتائج التي انتهت إليها بحوث المدرسة الفرنسية.

لقد كان الكاتب ملماً بالتراث السوسيولوجي الذي خلفته مدرسة دوركايم ولكن توظيف هذه المعارف في بلورة قضايا تتعلّق بالمجتمع العربي والإسلامي ظل بعيداً عن التحقيق.

وننتقل إلى كاتب آخر له صلة وثيقة بالجمعية المصرية لعلم الاجتماع التي كان يشرف عليها د. وافي، وكان هو وكيلاً عاماً لها، وهو د. عبد العزيز عزت الذي أصدر ضمن مؤلّفات هذه الجمعية كتيباً صغيراً بعنوان آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية وهي خلاصة لأفكار دوركايم التي سجلها في كتابه عن قواعد المنهج في علم الاجتماع، حيث يتحدث الكاتب عن تحديد الظواهر الاجتماعية كشيء مستقل ويدخل في صراع مع المذاهب الاجتماعية المناهضة للمدرسة الفرنسية وخاصة مدرسة تارد الذي أراد أن يرجع بالنظرية الاجتماعية ـ في نظر الكاتب ـ القهقرى ويعود بها إلى نزعات القرون الوسطى وما قبلها، حيث كانت المعارف الإنسانية تبنى على بضعة أفكار محدودة ضيقت من أفق البحث فيها وجعلتها تدور في دائرة مغلقة محصورة الأطراف. والكاتب يعتقد على غرار ما انتهى إليه كونت ودوركايم من بعده: أن علم

---

(٦) نفس المصدر ـ ص ١٢٣.

الاجتماع قد حقّق ذاته ومنهجه بعدما دخل في المرحلة الوضعية وتحرر من الفكر الديني. فقد انقضى زمن هذا النوع من المعارف في نظر الكاتب، واننا لسنا الآن في العهد الديني ولا في العهد الميتافيزيقي وإنما في العهد الوضعي أي العلم والتجربة، وهو العهد الذي عاش فيه دوركايم وأراد بسببه أن يصبغ علم الاجتماع بنزعة واقعية(٧).

ربما نسي الكاتب أنه حينما يتبنّى هذه الآراء يتبنّى عقائدية مناقضة لعقائديته ويقع في مفارقات منهجية تفصله عن تراثه الحضاري والثقافي وعن واقعه ومجتمعه الذي يعيش فيه ليصبح أسيراً لمجموعة مبادىء متهافتة نظرياً ومنهجياً وتاريخياً.

ليس بإمكاننا ولا من قصدنا أن نتتبع أنصار المدرسة الفرنسية الاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي، ونكتفي بهذين النموذجين، وما سيأتي من إشارات إلى آراء هذه الجماعة في المباحث المقبلة يغنينا عن التفصيل هنا.

وفي فترة لاحقة مع بداية السبعينات سيظهر اتجاه معاكس يركز على نموذج الصراع وتبنّي النظرية الماركسية، وبذلك سيعكس التراث الاجتماعي في بلادنا ذلك الصراع الايديولوجي الذي دار بين الاتجاهين وأصبح علم الاجتماع موزعاً بين اتجاهين: الاتجاه الوظيفي والاتجاه الماركسي.

٣ ـ الدعوة إلى قيام المدرسة الماركسية

ظل الاتجاه الوظيفي هو السائد حتى آخر الستينات حيث قام د. سمير نعيم ود. فرح أحمد بترجمة كتاب أوسيبوف: قضايا علم الاجتماع دراسة سوفياتية نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي سنة ١٩٧٠، وكان الشعار الذي تصدّر الكتاب هو شعار الفكر المفتوح على كل التجارب.

نقرأ في مقدمة الترجمة تأسف الكاتبين لعدم استجابة الجامعات المصرية لتطبيق المناهج الاشتراكية في البحث الاجتماعي، وعبّرا عن خيبة أملهما بعد أن ظلّت الغلبة في العلوم الاجتماعية تخضع للإيديولوجيا الرأسمالية وتعتمد على مصادر علمية غربية تعكس طبيعة المجتمع الغربي وتعمل في خدمة أصحاب المصالح السائدة فيه بالرغم

---

(٧) آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية، د. عبد العزيز عزت، القاهرة سنة ١٩٤٩ ـ ص ص ٧ ـ ٨.

مما حققه المجتمع المصري ـ في نظرهما ـ من إنجازات اشتراكية وما يقتضيه هذا الإنجاز من تحوّل إيديولوجي في اتجاه معاكس في ظل مسيرة الثورة الاشتراكية الرائدة والخلّاقة(٨).

وأكثر من ذلك اعتقد هؤلاء أن الاشتراكية أصبحت عقيدة الأمة التي تجسّد آمال الشعب. يقول أحد هؤلاء: « إننا نقع في خطأ الاستسلام لفكر ومفاهيم لا تناسب مجتمعنا الجديد، بل إنها تتعارض مع مفاهيم هذا المجتمع ومصالح جماهيره الشعبية »(٩). يقول آخر في تقديمه لترجمة كتاب بوبوف: نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر: « إن علم الاجتماع الحقيقي في الوطن العربي لا يمكن أن يكون إلا ذلك العلم القادر على الإجابة عن مشكلات التحوّل الثوري فيه. وعلم من هذا النمط يشترط بدوره منا أن نوحد توحيداً عميقاً بين الكل والجزء وبين الطبقة والمجتمع وبين الإيديولوجيا والعلم. فتنوير مجتمعنا بمؤسساته الثقافية والتعليمية ينبغي أن يستثير بالحد الأدنى آفاق البحث العلمي الثوري مخضعين له كل تلك المؤسسات، وهذا يعني ولا شك ربط العلم بالإنتاج الاجتماعي الشامل ربطاً جدلياً عميقاً »(١٠).

قد يكون مستساغاً أن تقوم الدعوة إلى تبنّي المدرسة الاجتماعية الماركسية لاقتناع شخصي، أما أن تقوم هذه الدعوة على أساس أنها مطلب تاريخي يستجيب للتحولات التي عرفها مجتمعنا نحو الاشتراكية، فهو يعبر عن مدى الاستلاب الفكري والزيف الايديولوجي، وتجاهل حقيقة واقع مجتمعنا المسلم، فالمجتمع الاشتراكي الذي يتحدث عنه هؤلاء ربما كان حلماً لطيفاً يداعب مخيلتهم، ولكنه لم يكن ولن يكون واقعاً معاشاً يمتزج بسلوكيات الناس وأخلاقياتهم وأفكارهم.

لقد كان من أثر الاستلاب الفكري والسلبية القاتلة التي يعيشها بعض هؤلاء أن يدخلوا في مناقشات مجانية كانوا في غنى عنها للدفاع عن منهج ضد آخر.

إن جوهر المشكلة يكمن في فقدان الذات وانعدام الإحساس والوعي الذاتي والرؤية الضبابية للحقائق. لقد كان من المنطقي أن تنطلق الدعوة إلى العودة إلى

---

(٨) مقدمة الترجمة العربية لكتاب أوسيبوف، مرجع سابق ـ ص ث.

(٩) المصدر السابق.

(١٠) نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، بوبوف، مقدمة د. طيب تيزيني.

الذات والبحث عن منهج ينطلق من واقعنا الاجتماعي وتراثنا الفكري والثقافي ومن عقيدتنا، أما أن تنطلق الدعوة إلى استبدال منهج متعفّن بآخر أكثر منه تعفناً فهو أوضح دليل على عدم النضج الفكري وانعدام الوعي الذاتي وبالأخص حينما تكون هذه الدعوة نابعة من أرقى مؤسسة علمية في بلادنا.

لقد ظلت هذه المناهج المصطنعة غريبة عن واقعنا وظلت نتائجها تتجاهل طبيعة واقعنا لا تتفاعل معه ولا تنطبق عليه كما تدل على ذلك اعترافات علماء الاجتماع أنفسهم، حيث يذكر أحدهم أن أنصار الاتجاه الوظيفي في بلادنا غير قادرين في الغالب على متابعة التغيـرات التي تطرأ على هذا الاتجاه. وبالمقابل فإن أنصار الاتجاه المادي يعيشون انفصالاً بين النظرية والبحث لأن معظم الذين يأخذون به يدورون فيما يسمى بالماركسية الأرثوذوكسية دون محاولة تطويع فروض هذه النظرية لقيادة بحوث المجتمع العربي[١١].

المبحث الثاني: النتائج السلبية لتمثيل المدارس الاجتماعية الوضعية

انعكست النتائج السلبية التي انتهت إليها البحوث الاجتماعية الوضعية على البحوث الاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي لتبني هذه الأخيرة أفكار ومناهج وأسس الميتودولوجية الغربية والشرقيّة، وظهرت هذه الانعكاسات السلبيّة على كل مستويات الدراسة وفي مختلف المواضيع التي تعرّض لها هؤلاء بالدراسة حيث ظلّت في أغلب الأحيان تعتمد على مفاهيم وضعية.

وسنعرض هنا لبعض هذه المواضيع التي تكشف مدى التقليد. وسيقتصر حديثنا على إبراز أثر تبنّي المقولات الوضعية على دراسة النُظم الاجتماعية والتفسير المادي والواقعي للظاهرة الدينية مع الإشارة إلى أثر تبنّي هذه المقولات على دراسة تراثنا الاجتماعي.

١ - تبنّي المقولات الوضعية في دراسة النُظم الاجتماعية

ظهرت هذه السلبيات واضحة في مناقضتها لمقرراتنا الفكرية والعقائدية في كثير

---

(١١) الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، د. عبد الباسط عبد المعطي - ص ١٨٣، عالم المعرفة، ع ٤٤.

من النظم الاجتماعية التي تعرض لها هؤلاء بالدراسة والتحليل كنظام الزواج والأسرة والنظام القانوني والتشريع والدين. . . ، وقد جاءت النتائج التي انتهى إليها هذا النوع من الدراسات الوضعيّة إلى نوع من التفكير الميتافيزيقي على غرار ما انتهى إليه التراث الاجتماعي الوضعي، مع فارق جوهري هو أن النتائج التي انتهت إليها الميتودولوجيا الوضعية كانت منتظرة لافتقارها لأسس منهجية سليمة، وعدم وجود معتقدات صحيحة تستند إليها وتسترشد بها، وهي كل المقومات التي يتمتع بها الكتّاب العرب، ولهذا كانت أخطاؤهم أكثر شناعة تعبّر عن السلبية المطلقة والعمى الإيديولوجي والتحيّز المذهبي الذي يحول دون التوصّل إلى حقائق الأشياء.

لقد حاول هؤلاء الكتّاب أن يصلوا إلى المراحل الأولى لتشكيل النُظم الاجتماعية، وهذه النُظم في اعتقادهم لم تكن ناشئة عن أصل ديني قائم على الوحي الذي ينظم أسسها ومبادئها وقوانينها، وإنما تعود نشأتها ـ في نظرهم ـ في الأصل إلى الإنسان نفسه. فميل الإنسان إلى المجتمع الطبيعي والتلقائي قد أوجب عليه ضرورة وضع عدد من القواعد اللازمة لتنظيم عملية المعيشة والحياة المشتركة. وقد نشأت هذه القواعد في أوّل الأمر دون إعداد أو قصد لأن الإنسان كان يجتمع بالإنسان الآخر بطريقة ميكانيكية بحتة، كما كان يجاهد غيره للحصول على مساعدة غيره ضد الأخطار التي كانت تحيط به، ثم تكون بعد ذلك وبمرور الوقت ما عرف للإنسان من عادات ونظم وطبقات وجماعات مقصودة، وقد تكون من كل ذلك في النهاية ما يعرف بالتنظيم الاجتماعي[١٢].

فهذا النوع من التحليل الذي يقدّمه الكتّاب الاجتماعيُّون في بلادنا يقوم على أساس الفكرة التي استقرّ عليها علم الاجتماع الوضعي من اعتبار الإنسان الأول إنساناً بدائياً همجياً ليس له نظام في الحياة ومجرد من كل ثقافة اجتماعية وتنظيم، واعتبار احتكاكه بالطبيعة وحده مصدر معارفه.

ويميِّز علماء الاجتماع بين أشكال متعددة من النظم الاجتماعية نذكر منها نوعين: النُظم التلقائية والنُظم المقنّنة. فالنظم التلقائية كما يقول د. عبد الحميد لطفي هي تلك التي نشأت دون قصد أو وعي أو استجابة للقِيَم الخلقية السائدة، ويمكن أن نمثّل

---

(١٢) علم الاجتماع د. عبد الحميد لطفي، الطبعة التاسعة، دار المعارف سنة ١٩٨٢ ـ ص ٥٧.

لهذا النوع بنظام الزواج والدين والملكية وهي التي نشأت أصلاً لتنظيم نواح خلقية معيّنة. أمّا النّظم المقننة فتتميز بأنها جاءت نتيجة تنظيم واع ومقصود لتحقيق أهداف معينة كنظم التعليم والصناعة وأغلب النظم الاقتصادية كالادخار والتأمين والمصارف[١٣].

فالنظم في هذا التصور نشأت بصورة تلقائية فرضتها العادات الخلقية السائدة في المجتمع وهي في التحليل النهائي ليس لها أصل سماوي وليست الشرائع الإلٰهية هي الأصل الذي نظّم حياة الإنسان في الأسرة والدين والاقتصاد. . .، وهذه النظرة الزائفة التي نشأت عن التقليد الأعمى للتراث الاجتماعي الوضعي هي التي تطغى على قطاع كبير من التراث الاجتماعي في بلادنا كما سيظهر في هذا العرض الموجز حول تحليل نشأة بعض النُظم.

(أ) نشأة النظام القانوني

يقول د. عبد المجيد عبد الرحيم: «ليس من شأن علم الاجتماع أن يبحث عن أول مظهر للقانون أو أي نظام اجتماعي، فإن ذلك يدخل في الفروض والتخمينات التي تنأى عن الصبغة العلمية التي تركز على استقصاء الظواهر الواقعية كما هي في المجتمعات. . .»[١٤].

فهذه المقولة في غاية الأهمية لأنها تكشف عن المجال المحظور في علم الاجتماع وتبين أن أي بحث من هذا النوع ليس إلّا ضرباً من الفروض والتخمينات التي تنأى عن الصبغة العلمية. ولكن رغم هذه الإعترافات لم يمتنع الكاتب من أن يقرر ويؤكد أنه عثر على أول وأقدم مظهر للنظام القانوني في النتائج التي انتهى إليها دوركايم في دراسته عن النظام التوتمي، وهو غير مبال بهذا التناقض الظاهر بين ما يثبته وبين ما ينفيه في الوقت نفسه. يقول الكاتب: «ولكن لا ريب أن النظام التوتمي بدقته وإحكامه وشموله لكل النواحي الاجتماعية، وتنظيمه للمجتمع البدائي تنظيماً يمليه العقل الجمعي أو الشعور العام للأفراد، هو أقدم نظام لدينا تتمثّل فيه سائر النظم الاجتماعية ومنها النظام القانوني»[١٥].

---

(١٣) علم الاجتماع، د. عبد الحميد لطفي ـ ص ١٧.
(١٤) تمهيد في علم الاجتماع، د. عبد المجيد عبد الرحيم ـ ص ١٣٩.
(١٥) نفس المصدر والصفحة.

(ب) نشأة نظام الأسرة والزواج والقرابة

يعرض د. وافي لمختلف النظريات التي قيلت في نشأة قيود القرابة والزواج ويرفض نظرية مالبان التي ترجع نظام الزواج إلى ندرة النساء في العشائر الإنسانية الأولى، ويرفض نظرية مورجان التي ترجع هذا النظام إلى الرغبة في الحد من الرغبة من المشاعية الجنسية المنتشرة، ويرفض نظرية ثالثة حرمت الزواج بالأقارب لحماية النسل من الضعف، كما يرفض نظرية رابعة ترى أن حرمة الزواج بالأقارب نشأ نتيجة من النفور الجنسي الذي يوجد عادة بين أقرباء الجماعة الواحدة[١٦]. ويرفض الكاتب كل هذه النظريات لينتهي إلى أن النظرية الأقرب إلى الصحة والمعقول والأكثر اتفاقاً مع حقائق الأمور هي نظريةدوركايم التي تقوم على النظام التوتمي مع ملاحظة أن دوركايم قد أخذ من النظام التوتمي أساساً لنشأة كل النظم بما في ذلك النظام الديني والأخلاقي . . . وقد ظهر فساد كثير من آرائه.

لسنا بصدد نقد آراء دوركايم في الموضوع ولكن أريد أن أنبّه إلى أن الانبهار بالمناهج الغربية وخاصة المدرسة الفرنسيّة بزعامة دوركايم قد حال دون إبرازه الحقائق والاعتماد على الثقافة والمذهبية العقائدية الإسلامية.

لقد ردد الدكتور وافي أفكار دوركايم في نشأة الأسرة على أساس أنها مسلمات لا يرقى إليها الشك، فهي نظام اجتماعي صنعه المجتمع، وهنا تبرز مقولة العقل الجمعي من جديد وهو المشروع الوحيد والموجّه الوحيد لسير التطورات الاجتماعية في مختلف نواحيها ومجالاتها، وهي أيضاً نظام تلقائي لا دخل للأفراد والمشرعين والموجهين في تعديل مجراها أو تأصيلها أو التصدي لها. وهنا أيضاً تظهر جبرية المدرسة الاجتماعية كما نادى بها دوركايم وتظهر المحاكاة في إعادة الصيغ التي حددها دوركايم للظاهرة الاجتماعية وخواصها المميزة لها عن غيرها.

إن الأسرة في نظر د. وافي تعتبر نظاماً اجتماعياً وليس طبيعياً يقوم على دوافع الغريزة. قد يتبادر إلى الذهن ـ يقول الكاتب ـ أن نظام الأسرة الإنسانية قائم على دوافع الغريزة وصلات الدم ومقتضيات الطبيعة. . . ، إن النظم الاجتماعية تقوم على مجرد مصطلحات يرتضيها العقل الجمعي وقواعد تختارها المجتمعات ولا تدين بشيء

(١٦) الأسرة والمجتمع، د. وافي، دار النهضة، مصر، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ ـ صفحات ٤٧ ـ ٦٠.

لدوافع الغريزة، بل إن معظمها يرمي إلى محاربة الغرائز وتوجيهها إلى طريقها الطبيعي[١٧].

ويستدل الكاتب ببعض الخصائص التي لازمت الأسرة وفقاً لأنماط المجتمعات التي نشأت فيها. فالأسرة تختلف في جميع مظاهرها باختلاف الأمم والبيئات، وهذا الاختلاف تابع لما تمتاز به شخصيتها الجمعية، بينما لو كانت نظم الأسرة قائمة على الغريزة لظلت جامدة على صورة واحدة. ويدعم الكاتب تفسيره الاجتماعي بانتقاء شواهد من النظم الأسرية التي أقرّتها بعض المذاهب الإسلامية كقرابة الادعاء ومولى العتق ومولى الموالاة وروابط المصاهرة وروابط الرضاع، ويعرض للمحرمات بالمصاهرة والمحرمات بالرضاع وما ينتج عن هذا التحريم من أثر في القرابة الأسرية ثم يعلق على ذلك بقوله: « فالقرابة في الأسرة الإنسانية قائمة إذن على مصطلحات يرتضيها المجتمع لا على أمور تقررها روابط الدم ». كما يقرر الكاتب أن الواجبات والحقوق المتبادلة بين الزوجين خاصة وبين أفراد الأسرة عامة تعتمد كذلك على مجرد مصطلحات يتواضع عليها المجتمع لا على بواعث الغريزة أو مقتضيات الميول الطبيعيّة[١٨].

بالطبع كانت الخلفية الموجهة لهذا التحليل هي معارضة المذهب الفردي تبعاً لمعارضة دوركايم لهذا المذهب. وقد اندفع الكاتب في هذا الصراع وتناسى أن جلّ النظم الأسرية التي ذكرها وأنواع القرابة وإقرار الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأسرة ليست من قبيل متواضعات المجتمع ولا من تشريع العقل الجمعي وإنما شرعها الوحي سواء كان هذا التشريع ابتدائياً أو جاء في صورة إقرار لما هو متعارف عليه اجتماعياً.

ولكن الكاتب أبعده انتماؤه الإيديولوجي والمذهبي عن إدراك هذه البديهة البسيطة، بل إن الكاتب ليذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر صراحة أن نظام الأسرة نظام تلقائي، بمعنى أنه انبثق من تلقاء نفسه عن العقل الجمعي وتخلقه طبيعة الاجتماع وظروف الحياة. يقول الكاتب: « إن نظم الأسرة ليست من صنع الأفراد وليست خاضعة في تطورها لما يريده القادة والمشرّعون أو يرتضيه لها منطق العقل الفردي، وإنما تنبعث من تلقاء نفسها عن العقل الجمعي واتجاهاته وتخلقها طبيعة

(١٧) الأسرة والمجتمع ـ ص ١٥٥.
(١٨) المصدر السابق ـ صفحات ١١، ١٦٠.

الاجتماع وظروف الحياة... والقادة والمشرّعون ليسوا في هذه الناحية وغيرها إلّا مسجلين لاتجاهات مجتمعاتهم ومترجمين عن رغباتهم وما هيئت له »[١٩]. والتزاماً بهذا التفسير الاجتماعي للنظم الأسرية يؤكد د. وافي أن أي تغيير أو إصلاح أو أيّة ناحية من نواحي النظم العائلية لا يمكن تحقيقه إلّا بشرطين:

ـ أن يكون تعبيراً عن اتجاه جديد أخذ المجتمع يتجه إليه وترجمة عن تطور تهيأت له وسائل الظهور في الأمة، فإن اختل في الإصلاح هذا الشرط كان نصيبه الإخفاق المبين لأنه يبقى عملاً فردياً، والنظم الاجتماعية لا تقوى الأعمال الفرديّة على خلقها ولا تنشأ إلّا بعد أن يتهيأ لها العقل الجمعي.

ـ أن يكون متسقاً مع سائر النُظم الاجتماعية الأخرى التي يدين بها الشعب وتميز شخصيته ومتفقاً معه في طبيعته ووجهته، فإن اختل هذا الشرط جاء الإصلاح عنصراً غريباً في حياة الأمة تتظافر نظمها على طرده[٢٠].

والذي يهمنا أن نذكره في تعليقنا على هذا التحليل هو أنّه لا يأخذ بعين الاعتبار رأي المذهبية التي ينتمي إليها الكاتب ويتجاهل الأصل الإلٰهي لنشأة النظام الأسري، وأن هذا التنظيم يقوم على أساس من الوحي، وكان للقادة دور في إنشاء هذه النظم سواء كان هؤلاء المشرّعون أنبياء جاءوا بوحي من اللّٰه أو زعماء إصلاحيُّون عملوا على تغيير الأشكال المرضية لنظام الأسرة والرجوع به إلى أصله الديني.

وهناك آراء أخرى أكثر تهافتاً نجدها في كتابات علماء الاجتماع الملتزمين بالخلفيّات الغربية، فبعضهم يفسر نشأة النظام الأسري بالرجوع إلى الفطرة، والرغبة في ممارسة الغريزة الجنسية وتربية النسل الناتج عن ذلك، وكان ذلك يحدث في العصور البدائية الأولى بشكل طبيعي في الأول ثم أصبح يحدث فيما بعد بحسب شروط معيّنة تحولت أخيراً إلى نظام اجتماعي[٢١].

ويتفق هذا الرأي مع سابقه في تجاهل الأصل الديني لنشأة نظام الأسرة في شكله الأول، ويرجع نشأته إلى تعارف الناس على شروط معيّنة شكلت هذا النظام.

---

(١٩) الأسرة والمجتمع ـ صفحة ١٦١.
(٢٠) الأسرة والمجتمع ـ صفحة ١٠٢.
(٢١) علم الاجتماع، د. عبد الحميد لطفي ـ ص ١٠٠.

وإذا كان هذا بخصوص نشأة هذا النظام، فإن آخرين يتحدّثون عن التطورات التي خضعت لها الأسرة والقوانين العلمية التي حددها دوركايم بشأن هذا التطور، وحسب هؤلاء يكون نظام الأسرة قد انتقل من الأسرة التوتمية إلى الأسرة الأبوية الكبيرة إلى الأسرة الأبوية الصغيرة إلى الأسرة الزوجية.

وكذلك قانون القرابة خضع في تطوره لقوانين علمية تطورت من القرابة الأموميّة إلى القرابة الأبوية إلى القرابة المزدوجة[٢٢].

وهذا التصور يعكس بالطبع الأخطاء التي وقع فيها علماء الاجتماع الغربيُّون في مناقشتهم لهذه القضايا ذات الطابع الميتافيزيقي والتي لا سبيل إلى الوقوف عن مظاهرها الأولى، وقد كان من المفروض أن يتحرّر الكتّاب الاجتماعيُّون من هذه الأخطاء نظراً للبيئة الثقافيّة التي ينتمون إليها والتي تجيب على كثير من هذه التساؤلات. ولكن الذي حصل هو العكس تماماً. فقد قرّر أحدهم أن الدراسة العلمية للأسرة والزواج لم تبدأ إلاّ من القرن التاسع عشر. مع التذكير هنا أن علماء الاجتماع الغربيين اعتبروا نظريات القرن التاسع عشر حول الأنظمة ونشأتها وتطورها متجاوزة لطابعها الغيبي والميتافيزيقي. والأكثر غرابة أن هؤلاء يذكرون التقسيمات التي مرّت بها الدراسات حول الأسرة نفسها ويحددونها في أربع مراحل:

المرحلة الأولى: تميزت بسيادة الفكر العاطفي والخرافي والتأملي ويتمثل في الأدب الشعبي وكتابات الأدباء والفلاسفة. وتمتد هذه المرحلة حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً. أما عن أحسن من يمثل هذه الفترة فهي كتابات كونفوشيوس في القديم.

والثانية: تمتد من منتصف القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين وتتميز بمحاولة تطبيق الأفكار التطورية الداروينية في دراسة الأسرة.

والثالثة: تقع في منتصف القرن العشرين تقريباً وفيها انتقلت دراسة الأسرة من الاهتمام بالماضي إلى الاهتمام بالواقع واستخدام المناهج العلمية.

والأخيرة: هي التي تمتد من منتصف القرن العشرين حتى الآن وهي التي تميزت بتزايد الاهتمام بالنظرية وتعميق الدراسات الكميّة بطريقة أكثر منهجية[٢٣].

---

(٢٢) آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية ـ ص ٣٣.

(٢٣) المدخل إلى علم الاجتماع، الدكتورة سناء الخولي، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٦ ـ ص ٢٠٧.

والذي يثير انتباهنا أكثر في هذا التقسيم هو هذا الامتداد التاريخي الساحق الذي يغطي كل التاريخ الإنساني من عهد آدم إلى العصر الحديث حيث تميزت هذه الفترة الممتدة بانعدام أيّة دراسة موضوعية وعلمية للأسرة اللهم إلاّ تلك الأفكار العاطفيّة التي احتفظت بها الإنسانية من بقايا وصايا كونفوشيوس...، وهنا يصل تجاهل الذات قمته حينما يولي علماء الاجتماع في بلادنا ظهورهم لحقائق التاريخ ويضربون بعرض الحائط التوجيهات الدينية المقدسة التي يحتاج الحديث عنها إلى درجة عالية من الضبط المنهجي والدقّة العلمية.

إن هذه الأمثلة تظهر مدى التبعية للمدارس الوضعية وتعكس طبيعة التعامل مع التراث الاجتماعي الوافد الذي ظل فيه الوعي العقائدي غائباً رغم امتلاك هؤلاء للمقومات المنهجية التي تمكنهم من تجاوز هذه السلبيات.

٢ ـ تبنٍّي المقولات الوضعية والتفسير المادي للظاهرة الدينية

ظهرت الدعوة إلى تطبيق المناهج الحديثة في دراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية وذلك من منطلق التقليد لما هو جار في علم الاجتماع الوضعي الذي ينطلق من افتراض الجهل الكامل بالظاهرة المراد دراستها والتحرر من كل فكرة سابقة حول الموضوع، والتزام الحياد العلمي، وتجنّب الأحكام التقويمية في الدراسة، واعتبار النتائج التي ينتهي إليها البحث الامريقي وحدها نتائج علمية.

كانت الخلفيات الموجهة لهذه الدعوة متباينة، فالبعض انساق وراء المقولات الوضعية بدافع التقليد والرغبة في تمثل الأسلوب العلمي وإظهار الطابع الموضوعي لهذه الدراسة. وهذا الفريق تبنّى المقولات الوضعية من غير وعي بمدى الخطورة التي تؤدي إليها هذه الدراسة من هدم المقومات والمقدسات الدينية، بينما نجد آخرين كانت الخلفية الإيديولوجية لدعوتهم الهدامة ظاهرة، وقاموا بهذه الدعوة بدافع من التخريب والحقد على الإسلام وبوحي من المستشرقين. وعلى هذا الأساس سنعرض هذه الدراسة على هذين المستويين.

أ ـ المستوى الأول: يمكن في حديثنا عن هذا المستوى من الدراسة أن نبرز أمثلة من واقع اهتمامات علماء الاجتماع الديني في الوطن العربي والإسلامي، ومن واقع الخلفيات التي وجهت جهودهم والتي كانت في الغالب تنبع من دافع التقليد لما هو سائد في الغرب.

والدراسة الموضوعية والواقعية للدين وخاصة حينما يتعلّق الأمر بالإسلام لن تؤدي سوى إلى مزيد من التشويه لحقائقه التي تسمو على الحس والتجربة وتعلو على الجهود البشرية التي لا يمكنها مهما بلغت وسائلها العلمية من الدقّة أن تفهم الطابع المقدس للدين وتكشف أسراره إلّا استناداً إلى مقررات الوحي نفسه باعتبارها مسلمات نؤمن بها مسبقاً.

ولكن هذا المنهج لا يرضى عنه المشتغلون بعلم الاجتماع في بلادنا وذلك من واقع التسليم بصحة المسلمات الوضعية. لقد أكّد د. محمد أحمد بيومي على ضرورة الدراسة الإمبريقية للدين. وفي نظره، سيظل هناك تحدياً قائماً في وجه رجال الدين واللاهوت والفلاسفة لما تتميّز به أحكامهم من تأثّرهم بالأفكار المسبقة والميول الشخصية، فاللاهوتي يعتمد في أحكامه على أفكار مسبقة ويدرك أن أحكامه نابعة من وجهة نظره الدفاعية عن الدين الذي ينتمي إليه. وفي نظر الكاتب ليست هناك أيّة حدود على الأسئلة التي تُثار حول أي دين اللهم إلّا حدود الذاتية أي وجهة النظر التي ينظر منها إلى موضوع الدراسة، فأيّة محاولة لمعالجة الدين من منظور الباحث محكوم عليها بالفشل. ولذلك يعتقد الكاتب أن المحاولات الجادّة في دراسة الدين ظهرت في الغرب في القرن التاسع عشر ويشير الكاتب بذلك إلى الوضعية بالطبع[٢٤].

والظاهر أن الكاتب يتكلّم عن تجربة لا تنبع من واقعه وثقافته، فهو يعيد اعتراضات الوضعيين على رجال اللاهوت الذين جعلوا بالفعل ذواتهم مقياساً للحقائق واتخذوا وجهة نظر دفاعية، وبالطبع فإن أي محاولة لمعالجة الدين من منظور الباحث في هذه الحالة محكوم عليها بالفشل.

والكاتب يقع في خطأ منهجي ظاهر حينما يعمم هذه التجربة على أنماط ثقافية مغايرة وبالخصوص حينما يتعلق الأمر بالإسلام لأن الباحث المسلم حينما يعالج القضايا الدينية لا يعالجها من منظوره الخاص به هو ولا ينطلق من وجهة نظر ذاتية بل يقرر في كل ذلك حكماً إلهياً يتجاوز كل النزعات الذاتية. وإذا كان القصد من تبني المنهج الإمبريقي هو تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والابتعاد عن النزعات الذاتية، فإن دراسة الظاهرة الدينية لم تعرف في تاريخها ذلك القدر من التعارض الذي عرفته مع

---

(٢٤) علم الاجتماع الديني، د. محمد أحمد بيومي، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٥ - ص ٤٢.

بداية العلم الحديث في ظل الوضعية والتي يعتبرها الكاتب محاولة جادّة لتجاوز النزعة الذاتية.

لقد ذكرنا في الفصل الخاص بميتافيزيقا علم الاجتماع الوضعي أن علماء الاجتماع تتباين تفسيراتهم ووصلت إلى درجة من التناقض يستحيل معه أن نجد قاعدة عامة تشترك فيها، فضلاً عن اتفاقها في الجزئيات. والكاتب يذكر أنّه لا يوجد ادعاء بأن كل ما يمكن أن يقال عن الدين يمكن دراسته عن طريق العلم، وكل ما هنالك هو التأكيد على أن مناهج العلم الموضوعي يمكن تطبيقها على الظواهر الدينية، وهذا يعني ـ يقول الكاتب ـ أن الدين عندما يفحص من خلال إطار العلم فإنه يعامل وكأنّه جزء من العالم الطبيعي الخاضع لقوانين العلّة والمعلول وتنطبق عليه قوانين المنطق. ويذكر في موضع آخر أن الدراسة الامبريقية والواقعية للدين أثيرت حولها كثير من الاعتراضات لعدم استيعابها للجوانب الروحيّة[٢٥]. ولكنه بالرغم من ذلك يؤكد أن دراسة الحقيقة الدينية تتطلب الحياد والموضوعية، والابتعاد عن الأحكام المعيارية، فالمقولات المعيارية قد تفيد في التفسير اللاهوتي أو الفلسفي ولكنها ليست من اختصاص علم الاجتماع الامبريقي. ويقرر الكاتب أن علم الاجتماع الديني علم امبريقي بمعنى أنه يتوصل إلى نتائجه من الظواهر التي يدرسها ويلاحظها، فمن أجل إثبات أو رفض أيّة نظرية فإن عالِم الاجتماع مطالب باختيار هذه النظرية من خلال الملاحظة الإمبريقية المناسبة، والبيانات الدينية خاصة الجوانب الروحية التي لا تخضع للملاحظة أو القياس أو الوصف تخرج عن نطاق البحث السوسيولوجي[٢٦].

ولنا أن نتصور النتائج التي يمكن أن ينتهي إليها هذا النوع من البحث فاستبعاد الأحكام التقويمية في دراسة الدين التي يقول عنها الكاتب إنها تفيد فقط في التفسير اللاهوتي، بغضّ النظر عن الإشكالات التي تثيرها بخصوص التعارض المزعوم بين الأسلوب الديني والمعياري، من جهة وبين الأسلوب العلمي من جهة ثانية، وخاصة حينما يتعلق الأمر بالإسلام، يؤدي إلى كثير من الخلط بين ما هو حقيقي وأصيل ومتّصل بالوحي، وبين ما هو زائف وضعي ومتصل بعادات الإنسان. ومن جهة أخرى حينما يقرر الكاتب أن النتائج المعتبرة هي النتائج الإمبريقية القائمة على

---

(٢٥) المصدر السابق ـ صفحات ٤٤ ـ ١٠١.

(٢٦) المصدر السابق ـ ص ٤٣.

الملاحظة وحدها يختزل الحقيقة الدينية في جانبها السلوكي المحسوس الذي تجسده ممارسات الناس، ولكنه لا يكشف عن الحقيقة الكاملة للدين وخاصة في جوانبه الروحية التي يقول عنها الكاتب إنها تخرج عن نطاق البحث السوسيولوجي.

إن الدراسة الإمبريقية للدين قد تفيد في التعرّف على المظاهر الخارجية للسلوك الديني كدراسة أنواع الشعائر والطقوس التي يمارسها المتديّن ولكنها بالنسبة للإسلام بالذات لا تكشف عن حقيقته وليست للمظاهر التعبدية أية دلالة في فهم الدين إذا أخذنا المسألة من منظور عام، فكثير من هذه المظاهر والممارسات الدينيّة أو التعبديّة قد تكون مظاهر مرضية للدين، لا تعبر عن حقيقته بقدر ما تعبّر عن ممارسات قد تبتعد أو تقترب كثيراً أو قليلاً من المقررات الدينية. والنموذج الثاني الذي تعرض له هي الدراسة الوجيزة التي قام بها الدكتور زيدان عبد الباقي والتي ضمّنها كتابه: علم الاجتماع الإسلامي. ومن المؤسف أن الكاتب يطرح أفكاره حول الموضوع في معرض تأصيله لنظرية علم الاجتماع الإسلامي مع العلم أن الكتاب ترجمة حرفية للمقولات الوضعية التي أسّسها دوركايم. يقول الكاتب: « ما دامت الظواهر والتيارات والنظم الاجتماعية موضوعية على هذا النحو فإنها تصبح مثل الأشياء وهي الخاصية التي أقام عليها دوركايم علم الاجتماع، والمقصود « بالشيء » هنا هو ما يقابل « الفكرة » بمعنى أن معرفتنا لها تأتي من الخارج.

ومن ثم فليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الكائنات الطبيعيّة بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكاً عقلياً خالصاً، وقد تمسكنا بالمبدأ الآتي وهو أننا نجهل كل شيء عن حقيقتها، وأننا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتيّة وعن الأسباب المجهولة التي تخضع لها عن طريق الاستنباط مهما بلغت هذه الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقّة »[٢٧].

يعيد الكاتب هنا الردود الطويلة التي ردّها دوركايم على خصومه الذين اتهموه باعتبار الظواهر الاجتماعية أشياء مادية والتي سجلها في مقدمة كتابه عن قواعد المنهج في علم الاجتماع وهو كافٍ في الدلالة على التبعيّة المنهجية.

يحاول الكاتب من هذا المنطلق أن يثبت أن خواص الظاهرة الاجتماعية كالقهر

---

(٢٧) علم الاجتماع الإسلامي، د. زيدان عبد الباقي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، سنة ١٩٨٤ - ص ١٠.

والإلزام والعمومية والتلقائية خواص تنطبق على الإسلام باعتباره ظاهرة اجتماعية. وبعد أن يربط بين هذه الخواص وبين الإسلام ينتهي إلى أن هذا الربط كان إيجابياً إلى حدٍّ كبير، ومعنى ذلك، يقول الكاتب، أن الدين الإسلامي ظاهرة اجتماعية سليمة تستوجب دراسة كل نواحيه في ضوء القوانين الاجتماعية العلمية وتلك هي مهمة علم الاجتماع الإسلامي(٢٨).

إننا لا ننكر أن الظاهرة الدينية ظاهرة اجتماعية ولكننا بالمقابل لا نقبل هذه الفكرة على عمومها، فذلك سيقودنا بالضرورة إلى المفاهيم الإلحادية، فاعتبار الدين ظاهرة اجتماعية له معنى خاص كما حدده د. محمد إبراهيم الفيومي، وهو الذي يعني أن الدين ظاهرة ذات وظيفة اجتماعية. والوظيفة الاجتماعية هي التي تخضع الفرد لقواعد لن يخضع لها لو ترك إلى نفسه وأن تفرض عليه أفعالاً لا تتعارض قليلاً أو كثيراً مع طبيعته(٢٩). فالدين ظاهرة اجتماعية من حيث الوظيفة التي يقوم بها ومن حيث انعكاساته على المجتمع حيث يقوم الباحث الاجتماعي بتتبّع السلوك الديني للأفراد ودراسة تصرفاتهم ومدى تأثير التوجيهات الدينية عليها.

ولكن الكاتب يرفض هذا المعنى، ويلح على المعنى الوضعي الدوركايمي للظاهرة الدينية والتي ينص على أصلها الاجتماعي. يقول الكاتب في هذا المعنى: « هناك من ينكر أن الدين الإسلامي ظاهرة اجتماعية، ويبدو أن هذا الإنكار يرجع إلى عدم إدراك خصائص الظاهرة الاجتماعية التي أوضحناها من خلال إيضاح النظرية الإسلامية وربما يرجع إلى اضطراب أو خلط في المعاني، فهناك من يقول إن الظاهرة الدينية اجتماعية ولكنه في نفس الوقت لا يوافق على إنشاء المجتمع لها أو على ظهورها على مسرح المجتمع بصورة تلقائية طبقاً لوجهة نظر دوركايم، ثم يذهب مذهباً عجيباً بالقول بأن الظاهرة الدينية ظاهرة اجتماعية لأنها ذات وظيفة اجتماعية وهذا لوي للحقائق الاجتماعية وان كنا نعتقد أنه جهل بالحقائق الاجتماعية »(٣٠).

وفي نظري أن د. عبد الباقي ـ رحمه اللّه ـ جانبه الصواب بالذات في هذه

---

(٢٨) علم الاجتماع الاسلامي ـ ص ٣٦.
(٢٩) قضايا في علم الاجتماع الإسلامي حول حركة تفاعل الإنسان وتكيّفه بالوحي، د. محمد إبراهيم الفيومي، ط ١، ١٩٧٧، مكتبة الأنجلو المصرية ـ ص ١٩ ـ ٤٣.
(٣٠) علم الاجتماع الإسلامي ـ ص ٢٧.

القضية، فالذين ركزوا على الوظيفة الاجتماعية للدين كانوا على بصيرة من أمرهم وكانوا على علم بخفايا المذهب الدوركايمي وما يحويه من إلحاديات ولم يقعوا تحت عمى التأثير الإيديولوجي والتبعيّة المذهبية التي حالت دون إدراك المقلّدين للحقائق الاجتماعية.

إن الفهم الدوركايمي الذي يصرّ عليه الكاتب لا يمكن أن نتبنّاه دون تبنّي التصور الدوركايمي الشامل والبناء النظري المتكامل الذي يصدر عنه والخلفيات العقائدية الإلحادية التي توجّهه. إن تبنّي هذا المذهب في تأسيس علم اجتماع إسلامي وإيضاح خصائصه، فيه كثير من الضلال المنهجي والاضطراب العقائدي لأننا لا نستطيع أن ننقل مدرسة أو نتبنّى مذهباً دون أن نتبنّى الإطار العقائدي الذي ظهر فيه والذي وجه أهدافه، ولعل الأمثلة الآتية توضح ذلك.

بالنسبة لخاصية التلقائية المقصود منها في هذا المذهب الدوركايمي أن المجتمع هو مصدر الظاهرة الدينية لأن المجتمع يتجه بالعبادة نحو نفسه، ولا يخفى على الكاتب خطورة هذه الفكرة لعدم اعترافها بالأصل الإلٰهي للدين. ولكن الكاتب يعطي لخاصية التلقائية هذه معنى خاصاً. إن المقصود منها حسب تعبير الكاتب هو استجابة العقل الجمعي استجابة كاملة للصورة الإسلامية[٣١].

وهذا لوي للحقائق على حدّ تعبيره لأن المقصود بتلقائية الظاهرة الدينية عند دوركايم شيء آخر غير هذا. وفي ما عدا خاصية التلقائية التي يؤولها الكاتب بهذا الشكل، يقرر أن الخصائص الأخرى تنطبق على الإسلام.

ونأخذ كمثال على ذلك خاصية الإلزام لنؤكد من خلالها المضمون الإلحادي الذي تحمله وعدم انطباقها على الإسلام. إن خاصية القهر والإلزام التي تتميز بها الظاهرة الاجتماعية عند دوركايم تعني أن الظاهرة تمارس ضغوطاً على الفرد وهي توجد مستقلّة عنه، يخضع لها في تحديد سلوكه وتصرفاته الاجتماعية. وهذا يعني أن المجتمع هو مصدر الإلزام الأخلاقي وهو نفسه مصدر السلطة التشريعية وهو مصدر المراقبة والجزاء. . . ، وهذه الفكرة هي نفسها التي يعكسها الكاتب إذ يقول: « تتميّز العاطفة الدينية بقوتها الضاغطة لأنها موضوعية بمعنى أن خاصية القهر أو الإلزام

---

(٣١) علم الاجتماع الإسلامي - ص ٢٦.

الديني تترتب على خاصية الموضوعية، فالظاهرة الدينية كظاهرة اجتماعية عبارة عن ضروب من الشعور أو السلوك الذي يوجد خارج ضمير الفرد، ومن الضروري أن يفرض نفسه على شعوره وسلوكه وإن كان الفرد في الواقع والحقيقة لا يشعر في كثير من الأحيان بهذا القهر لاستجابته له بحسب العادة. . .، ومن هنا فإن القهر أو الإلزام بصورته الإسلامية هو قهر أو الزام اجتماعي أي قهر لا يشعر به المسلم[٣٢].

إن القهر الذي لا يشعر به المسلم حقاً هو القهر الذي يكون نابعاً من القناعة الإيمانية وليس القهر أو الإلزام الاجتماعي المفروض من الخارج. وهذه الفكرة بالذات ـ فكرة أن الإلزام الأخلاقي إلزام اجتماعي ـ ذات مضمون إلحادي حيث يتحوّل مصدر الإلزام الديني أو الأخلاقي إلى المجتمع نفسه أو ما تعارف عليه الناس في ظروف مكانية أو زمانية معيّنة، وهو جوهر المذهب الدوركايمي. وواضح هنا مدى التعارض مع النظرية الإسلامية.

إن تبنّي المقولات الوضعية في دراسة الظاهرة الدينية يؤدي إلى التشويه وإدخال الكثير من الأفكار الإلحادية التي تناقض المذهبية الإسلامية وإن كان هؤلاء لم يقصدوا إلى ذلك بالطبع، وإنما قادهم إلى هذه النتيجة تحمسهم وتبعيتهم المذهبية.

ب ـ **المستوى الثاني**: على عكس الاتجاه الأول نجد دراسات أخرى قامت بالدعوة إلى تبنّي مناهج البحث العلمي الحديث في دراسة الإسلام كظاهرة اجتماعية واقعية، ولكن من منطلق آخر يهدف إلى تجريد الإسلام من قدسيته الدينية وأصله الإلٰهي وقد تمثلت هذه الدراسات في أشكال شتى وأساليب مختلفة ولكنها تتستّر وراء البحث العلمي الموضوعي والحياد العلمي المجرد من التحيزات.

ويعتبر أركون واحد من أبرز من حملوا لواء هذه الدعوة وبإلحاح شديد لإبراز واقعية الإسلام وتجريده من العناصر الخرافية فوق الطبيعة.

وهنا نترك أركون نفسه يحدثنا عن منهجه العلمي الموضوعي. يقول الكاتب: «إن الصراعات التي قادتها فلسفة الأنوار والعقل الوضعي والمادية الجدلية والعلوم الإنسانية اليوم أدّت إلى تحوّل عميق وإلى استبعاد الأصناف التي تثير الدهشة وفوق الطبيعية. ولا شك أن الأنثروبولوجيا وتاريخ الديانات والتحليل النفسي وعلم الرموز

---

(٣٢) علم الاجتماع الإسلامي ـ ص ١٦.

كلها عملت على توضيح المفاهيم المعقّدة مثل المقدس والخرافي والطبيعي وفوق الطبيعي والخيالي». ويقول في نفس الموضع «إن أسئلة من هذا النوع طرحت في الأوساط اليهوديّة والمسيحيّة حول موضوع الكتاب المقدّس والعهد الجديد، وإن لاهوتيين وفلاسفة من ذوي الشهرة الكبيرة يجدُّون منذ بضع سنوات لتخطي الإشكالية الكلاسيكية للحديث عن اللّه الموحى به طبقاً لمتطلبات العقل المعاصر، ومجهود من هذا النوع لم يجرب بعد أبداً في الفكر الإسلامي، وهذا القصور يفسَّر بعدة أسباب لا يمكن تفصيلها هنا، وهو يؤدي إلى غياب الحضور الإسلامي في الجدل الجاري حول الوحي والحقيقة والتاريخ»(٣٣).

لم يعد بإمكان إنسان القرن العشرين في نظر الكاتب، بعد كل هذه الفتوحات التي أدّت إليها مناهج البحث الحديثة أن يتحدث عن شيء اسمه المقدّس أو الخارق. . .، فقد كشفت هذه العلوم عن طبيعة هذه المقدسات ومصادرها، ولم يعد من الممكن التخلّف عن تطبيق هذه المناهج في فهم مقدسات وعجائب القرآن. يقول الكاتب: «وتبقى مع ذلك صعوبة ضخمة لا يمكن أن نتجاهلها: أن نتحدث عما هو عجيب في القرآن يعني بالضرورة أن نطبق عليه مناهج التحليل اللغوية والأدبية. . .»(٣٤) إن ما أريد فعله ـ يقول الكاتب ـ هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، وبعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمّل الفلسفي. . .»(٣٥).

ويعتقد أركون أن طرح هذه المشكلة ـ مشكلة أصالة قدسيّة القرآن أو الأصل الإلٰهي للقرآن ـ ستؤدي إلى تجديد الفكر الديني ليس فقط على مستوى الفكر الإسلامي بل على مستوى الثقافة الدينية كلها.

إن محاولة طرح مشكلة أصالة قدسيّة القرآن ـ يقول الكاتب ـ يعني الإقدام على تفكير حيوي ليس فقط في إطار الفكر الإسلامي بل في إطار تصور أكثر شمولية لتجديد الفكر الديني الذي لا زالت ممارسته مستمرة إلى يومنا هذا في إطار نسق القِيَم

---

(٣٣) Lectures du Coran Mohamed Arkoun - P: 2.

(٣٤) Létrange et le merveilleux dan l'Islam medival P: 4.

(٣٥) مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٦/ ٧ ـ ١٩٨٠ ـ ص ٣٠.

المغلق الخاص بكل تجمع أكثر من الاهتمام بخلـق وسائل جديدة للتحليل والمعقولية. إن هدفنا ـ يقول الكاتب ـ في هذا العرض السريع هو أن نبين فقط لماذا كانت مشكلة أصالة قدسيّة القرآن تمثل واحدة من النقط الاستراتيجية لتفكير محدد في مدلول الدين[٣٦].

إن الكاتب يدرك ـ كما يصرّح هو نفسه ـ أنه لا جدوى بل ومن الخطورة بمكان ثقافياً وسياسياً في جو إسلامي أن نسعى إلى الحسم في مشكلة أصالة قدسية القرآن ولكن ذلك لم يمنعه من القيام عملياً ببحث ما اعتبره مشكلة العصر بالنسبة للفكر الديني في الإسلام فقد أنجز الكثير من البحوث في الموضوع، وتكاد مؤلفاته تدور في هذا الاتجاه، وهو يسعى جاهداً إلى إخضاع النص القرآني للبحث المتحرّر من الخلفية الدينية مع التزام مناهج العلوم الحديثة على أساس أن القرآن الكريم قابل للتحليل والتفكيك ويمكن أن نمارس عليه أساليب النقد التي يخضع لها أي نص أدبي أو ديني آخر.

وقد اعتقد الكاتب أنّه عثر بالفعل على بعض المؤشرات التي تشكك في قدسية القرآن وبالتالي في أصله الإلهي بفضل اعتماده الأسلوب النقدي الموضوعي المتحرر من الخلفية الدينية. لقد اعتقد أنّه عثر على هذه المؤشرات في الكتاب المقدّس نفسه من خلال الحوار الذي دار بين الجاحدين الذين عارضوا الدعوة الجديدة وبين الرسول صلّى اللّه عليه وسلم، فالاعتراضات التي قدّمها الجاحدون في نظر الكاتب تبيّن أن الرفض لم يكن ينبثق عن جهل بل على العكس يقع داخل اشكالية الكتاب المقدّس نفسه[٣٧]. ومعنى هذا أن الاعتراضات التي قد تقدّم بها المناهضون للدعوة الجديدة والتي حكاها القرآن نفسه بخصوص الخوارق التي كان يدعيها الرسول ـ صلى اللّه عليه وسلّم ـ كانت اعتراضات موضوعية تقوم شاهداً تاريخياً على عدم صحة الأصل الإلٰهي للقرآن. فأوّل من أثار هذه الشكوك هم المعاصرون للرسالة نفسها، وكما سجلها القرآن نفسه. ولذلك فإن القراءة العلمية والواعية للقرآن والتي تبعد عن التفسيرات الكلاسيكية ـ كما يقول الكاتب ـ ستبين إلى أي حد يمكن للمشكلة ـ مشكلة الأصل الإلٰهي للقرآن ـ المطروحة من قبل المعاصرين للرسول ـ صلى اللّه

(٣٦) Lectures du Coran P: 27.
(٣٧) Lectures du Coran - P: 31.

عليه وسلم ـ وهم جماعة الكفار من قريش وغيرهم ممن حاوروا الرسول في هذه المسألة أن تحثّ الفكر الإسلامي المعاصر على العمل على عودة نقدية حول الموقف المكرّس من قبل قرون الأرثوذوكسية وهي الفترة التي سيطر فيها المذهب السني لإعادة بناء النقاش على قواعد علمية معاصرة(٣٨).

من هذه القناعة الفكرية يرفض الكاتب وبإصرار القراءة التقليديّة السلبية للقرآن الكريم تلك القراءة التي تكتفي بالشروح الكلاسيكية. ففي نظره أن كل ما يمكن قراءته بأقلام المسلمين حول الموضوع من تأكيدات، إلى حدّ ما، عتيقة للطابع الحقيقي والأزلي والكامل للرسالة التي تلقّاها محمد ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ هو تبرير دفاعي أكثر منه ناتج عن وضوح عقلي(٣٩). فهؤلاء الشرّاح السنّيون أو مراقبو الأرثوذكسية ـ على حد تعبيره ـ لا يزالون يمارسون مضايقة قوية على الفكر العلمي، وذلك بفرض فكرة وجود دين سابق على كل تجربة إنسانية وفي نفس الوقت بفرض سلوك معياري لهذا الدين نفسه على كل مستويات الحياة الفرديّة والجماعية(٤٠). وهذا بالطبع مضاد للأسلوب العلمي الصارم الذي يقتضي الحياد والتحرر من تأثير الفكر الديني في دراسة الدين.

والنموذج الثاني الذي نعرضه في هذا السياق هو الدراسة التي قام بها يوسف شلحود في كتابه: المدخل لسوسيولوجيا الإسلام، صدر بالفرنسية سنة ١٩٥٨ وقد حاول الكاتب أن يقدّم الإسلام أو القرآن كصدى للبيئة الاجتماعية التي كانت عليها شبه الجزيرة العربية وكامتداد طبيعي للتطور الثقافي. والكتاب يكاد يعكس الدراسة التي وضعتها بالإنجليزية المستشرقة د. ليفي بنفس العنوان المدخل لسوسيولوجيا الإسلام سنة ١٩٣١.

والكتاب كما يقول عنه صاحبه هو مجهود لفهم الإسلام باعتباره ظاهرة اجتماعية ظهر كنتيجة حتمية للظروف الاجتماعية ولم يكن وليد إرادة فردية. فقد جاء انعكاساً للحالة الذهنية والفكرية الجمعية التي مرت بها الجزيرة تحت تأثير بعض التحولات الاجتماعية العميقة ـ ويتعلق الأمر ـ يقول الكاتب ـ بإبراز هذه الواقعة الرئيسية لنعلم

---

(٣٨) Lectures du Coran - P: 27.
(٣٩) Lectures du Coran - P: 2.
(٤٠) L'Islam hiere - demain - Arkoun et d'autres. P: 220.

أن الإسلام ليس إلاّ نتيجة منطقية وضرورية للحالة الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيش فيها الجزيرة العربية الغربية حوالي نهاية القرن الخامس الميلادي[٤١].

والكاتب في سعيه هذا يذكر بأنه يلتزم الأسلوب العلمي ـ وتلك قضية يحتمي وراءها أصحاب هذا الاتجاه ـ ويؤكد أنه لا ينطلق من أية خلفية عقائدية معيّنة، وإنما يلتزم التحليل العلمي في تتبّع هذه الظاهرة ـ الإسلام ـ في نشأتها وتطورها. إن قصدنا هنا يقول الكاتب أن نبلور بعض الاعتبارات حول الأسباب التي هيأت حدوث الإسلام واهتمامنا الأول أن نعالج الظاهرة الدينية كواقعة اجتماعية واقعية متجذرة في التاريخ. فدراستها تعود إذن في القسم الأكبر إلى دراسة تطورها ولكن أيضاً إلى اعتبارها ظاهرة اجتماعية علمية وترمي إلى الوصول إلى فهم لطبيعتها ووظيفتها، التي اتضح أنه من الضروري أن ننظر إليها كجزء مكمّل لمجموعة متماسكة، واعتبارها قابلة لأن تحدث بدورها تأثيراً خاصاً في مجالات الحياة المختلفة[٤٢].

ان الكاتب كشف عن النتيجة التي يقصد الوصول إليها في مقدمة كتابه التي اقتبسنا منها هذه المقتطفات وهي النتيجة التي انتهى إليها في خاتمة كتابه. وبين المقدمة والخاتمة يمتد حديث مسهب عن شبه الجزيرة العربية: صحاريها ومناخها وحواضرها ورحالها، ويوقفنا الكاتب على تحليل مفصل للشخصية العربية البدوية والجماعات الاجتماعية المتمثّلة في العشيرة والقبيلة. ويمتد الحديث إلى النواحي الاقتصادية والدينية والسياسية للمجتمع العربي قبل الهجرة، والمواجهات بين الإسلام وأحلاف قريش...، وفي اعتقاد الكاتب أن هذا المسلك يحقق قدراً مهماً من الموضوعية العلمية ويتوصل بالفعل إلى تحليل سوسيولوجي علمي للإسلام كظاهرة اجتماعية منبثق عن تلك الظروف.

ولنا أن نسأل الكاتب عن التحفظات التي سجلها الإسلام عن كثير من أخلاقيات المجتمع الجاهلي والموقف الصارم الذي وقفه في رفض كثير من عاداته التي يعبّر عنها المصطلح القرآني بالجاهلية؟. ونسأل الكاتب بعد ذلك ما الذي أوحى له باستعداد العقلية العربية وهيأ ذهنيتها الجمعية لتنبثق عنها هذه الظاهرة؟.

---

(٤١) L'introduction a la sociologie de l'Islam. de l'animisme a luniversalisme. Joseph chelhod. librairie: G. P. Maisoneuve. Paris 1958. P: 2.

(٤٢) L'introduction a la sociologie de l'Islam - PP: 2, 188.

٣ ـ الإسقاط الإيديولوجي ودراسة التراث الاجتماعي

من النتائج الخطيرة المترتبة عن التبعية الايديولوجية والمذهبية للمدارس الوضعية، إخضاع التراث الاجتماعي للتأويل والقولبة بحسب المبادىء والتحيزات الإيديولوجية والمذهبية التي ينتمي إليها الدارسون. فإذا كان أحدهم من أنصار المدرسة المادية انعكس انتماؤه على دراسته للتراث الاجتماعي العربي الإسلامي، فيأتي حتماً ملوناً بطبيعة تفكيره، ومن ثم يدخل في عملية التشويه والتأويل المتعسّف للنصوص حتى تأتي موافقة لمنطلقاته الفكرية. وبالمثل يقوم أنصار المدرسة الوظيفية بنفس المهمة ونفس العملية.

وإذا كان لهذا المسلك دلالة علمية فهي إنما تكشف عن فقدان الشخصية الثقافية والهوية العقائدية وتكشف عن مدى التشكيك في قدرة الثقافة الذاتية على العطاء ومدى الاستلاب الفكري الذي لا زال مستمراً في ممارسة نشاطه بكل فعالية.

لقد خضعت دراسة تراثنا الاجتماعي للزيف المذهبي والتحليل الايديولوجي. وأوضح مثال على ذلك مجموع الدراسات التي أقيمت حول مقدمة ابن خلدون باعتبارها تمثل عملاً اجتماعياً ناضجاً كما كانت تتويجاً لجهود المفكرين السابقين في هذا المجال. كان من المنطقي أن ينظر الدارسون الاجتماعيُّون إلى التراث الخلدوني على أنّه نتاج الحضارة والثقافة الإسلامية، ويحلّلوا آراءه الاجتماعية ضمن هذا النسق الحضاري، ولكن التحيّز المذهبي جعلهم على العكس تماماً يرون في فكر ابن خلدون ثقافة غريبة عن وسطها الذي ظهرت فيه، وثقافة سابقة لأوانها، وسلكوا في سبيل إثبات ذلك طرقاً أبعد ما تكون عن القراءة الموضوعية النزيهة وظهر التشويه واضحاً في النتائج المتناقضة التي انتهوا إليها.

قد ظهر ابن خلدون رائداً للمادية التاريخية ومؤسساً لنظرية الصراع، ورأى فيه آخرون رجلاً ليبيرالياً محافظاً هو أقرب إلى نظرية التوازن ورأى فيه آخرون مؤسساً للداروينية الحديثة، وآخرون مؤسساً للحتمية الجغرافية إلى آخر هذه التخريجات والتأويلات. . .، مما يؤكد فكرتنا عن عدم أصالة الدراسات التي أقيمت حول التراث الاجتماعي الإسلامي.

لقد جاءت أكثر هذه الدراسات مقلّدة غير مبتكرة ولا مبدعة، فالتفسير المادي

لفكر ابن خلدون الاجتماعي سبق إليه مفكرون أجانب قبل أن يردده وراءهم أتباعهم من الكتاب العرب. لقد ألّفت الكاتبة السوفياتية سفيتلانا باتسيفيا كتاباً عن العمران البشري في مقدمة ابن خلدون أكدت فيه على تبنيه للتفسير المادي، وبالمثل سعى الكاتب الفرنسي إيف لاكوست إلى إثبات نفس القضية. وهذه الدعوة وجدت أنصاراً في الثقافة العربية، وكتب كثير من الدارسين عن ثقافة ابن خلدون المادية وابن خلدون الرائد للماركسية والمادية التاريخية، كما عبّرت عن ذلك كتابات كل من أحمد ماضي ومهدي عامل وعبد القادر جغلول. وبالمقابل عمل آخرون على إسقاط المفاهيم البنائية والوظيفية على التراث الخلدوني واعتبروه محافظاً عمل على تبرير الأوضاع الاجتماعية السائدة والتأكيد على ضمان المصالح الطبقيّة الخاصة.

وهذا الموضوع سنعرض له بالتفصيل في الباب الخاص بدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام. وسوف يظهر من خلال العرض التفصيلي لهذه الأفكار مدى التبعية الايديولوجية التي تمارس ثقلها على توجيه العقل العربي بمعزل عن قِيَمه ومبادئه وعقائديته.

المبحث الثالث: تحليل عوامل التبعية المذهبية لعلم الاجتماع الوضعي

ظهرت التبعية المذهبية للمدارس الاجتماعية الوضعية واضحة في الاتجاهات المتباينة والمتصارعة في الوطن العربي والإسلامي، ومن خلال الحوار الساخن الذي دار بين هذه الاتجاهات والذي أملته المواقف الإيديولوجية.

وهذه الوضعية كانت في الحقيقة تعبيراً عملياً عن أزمة في الأُسس المنهجية التي تقوم عليها النظرية الاجتماعية في بلادنا، تلك الأُسس التي لم تنبت من واقعنا الثقافي والحضاري والتي جاءت نبتة غريبة عن بيئتنا وعقائديتنا.

كانت هذه الأزمة على درجة عالية من الخطورة انتهت بإثارة انتباه المهتمّين بالدراسات السوسيولوجية أنفسهم وولدت عندهم وعياً عميقاً وشعوراً متزايداً باغتراب الأبحاث الاجتماعية وبعدها عن أن تعكس مشاكلنا وواقعنا. ولا شك أن وجود هذا الوعي يعتبر حالة صحيّة ويجسّد اقتناع المهتمين بالبحث السوسيولوجي بضرورة تخطي هذه المرحلة وتجاوز الدراسات التقليديّة والدخول في مرحلة الإبداع.

ولكن يبدو أن تحقيق هذا الهدف لا زال يعترضه كثير من المصاعب، فمجرد الوعي بالشيء والشعور بأهمية التغيير لا يعني تنفيذاً وإنجازاً لمتطلباته. لقد عقدت ندوات ولقاءات وصدرت كثير من التوصيات والقرارات، ومع ذلك فإن المتتبع لهذه النشاطات يشعر بأنها من اللقاءات الترفيهية التي تكتفي بطرح القضايا واستخلاص التوصيات دون ترجمة فعلية لقراراتها. ويدل على ذلك أن كثيراً من هؤلاء ليس لهم اقتناع فعلي وقاطع لتقديم تنازلات عن المذهبية الضيقة التي وجدوا فيها. وكثيراً ما كانت البدائل المطروحة تجسيداً للصراع المذهبي القائم.

ويهمنا هنا أن نبلور الإحساس بهذا الوعي الجديد ونجلي أبعاده لأنه يكشف الكثير عن الأسباب التي جعلت من التراث السوسيولوجي مجرد انعكاس لمثيله في الغرب أو الشرق، والذي ظل إطاراً مرجعياً يحدد مناهجه وأهدافه بل ويملي عليه أحياناً كثيراً من نتائجه وحال دون وجود جهود أصيلة مبدعة نابعة من واقعنا الاجتماعي، وتخضع لتوجيهاتنا المذهبية.

إن هذه الأسباب متداخلة ومتعددة، منها ما هو مفروض من الخارج في ظروف تاريخية حرجة ومنها ما هو نابع من الداخل للبنية الفكرية المهزوزة. وسنحاول هنا ضبطها بشكل مختصر، وهي في الغالب مستخلصة من تصريحات المهتمين بهذا القطاع الثقافي أنفسهم.

١ ـ الولادة الاستعمارية لعلم الاجتماع في الوطن العربي

لا ينكر أحد هذه الولادة الاستعمارية لعلم الاجتماع في بلادنا، ومن الطبيعي أن يخضع لتوجيه السلطة الاستعمارية ضماناً لمصالحها واستمرار هيمنتها وتحقيق أطماعها. لقد كانت الوسيلة الفعّالة في تحقيق الأهداف الاستعمارية هي فرض المعايير والأنماط الثقافية الغربية وفرض منهجياتها والعمل على سيادة قيمها، وخنق الثقافة المحليّة المناهضة التي كانت تقوم بدور مضاد.

كانت السلطة الاستعمارية تستخدم قوتها وهيمنتها، وهي التي كانت لها اليد العليا على الكتب والصحف والمجلّات وأجهزة الإعلام والتعليم المدرسي والثانوي والجامعي، وهي التي تقرر المعايير الثقافية وتعمل على ترسيخ النمط التحديثي الغربي.

وفي وضعية مثل هذه كان من المنتظر أن يأتي علم الاجتماع مجسداً للظروف التاريخية التي ولد فيها وتشكّل وفق التصميم الذي وضعه الاستعمار وكان من الطبيعي أيضاً أن يأتي التراث السوسيولوجي امتداداً لاهتمامات الباحثين الأوروبيين.

إن البدايات الأولى للدراسات الاجتماعية في الجامعات الإسلامية كانت تحت إشراف أساتذة أجانب وكانت تتم بلغاتها الأجنبية وتخضع لتوجيهاتهم وتخصصاتهم(٤٣).

٢ ـ الجهل بالذات وانفصام الشخصية

ليس هناك ما يمنع الاستفادة من التراث السوسيولوجي الغربي، ولكن علم الاجتماع الغربي ليس علماً محايداً، فهو مجموعة من الخلفيات العقائدية لها جذور عميقة في الثقافة الغربية، ونقل نتائجها دون تمحيص وتنقيب عن النافع فيها وعزل الضار منها هو تأكيد للجهل بالذات والافتقار إلى الثقافة الأصيلة القادرة على التمييز الواعي.

إن علم الاجتماع الوضعي، بالرغم من ارتباطه بالسيطرة الاستعمارية التي فرضت مفاهيمه وسهلت الطريق أمامه، بالرغم من هذه التسهيلات، لم يكن ليجد طريقه إلى عالمنا الإسلامي لولا ذلك القبول الذي صادفه عند القائمين عليه والذين لم تكن لهم حصانة عقائدية، وكانوا خاضعين للتبعية الايديولوجية من موقع الجهل بالذات، وليس من موقع الاقتناع الفكري. وهذا الموقف لم يكن خاص بعلماء الاجتماع وحدهم، وإنما يعبر عن أزمة المثقفين المستلبين عموماً في مختلف المجالات الفكرية. لهذا السبب نقولِ مع د. محسن عبد الحميد: إن هذا الموقع الذي حدد الهوية الثقافية لهؤلاء المفكرين هو موقع الجهل بالمذهبية الإسلامية في الكون والحياة والإنسان، والجهل بحقائقها التفصيلية، والجهل بأحكام الإسلام، والجهل بمثله وقيَمه وأخلاقه، والجهل بالخصائص الحضارية التي بناها الإسلام، والجهل بالخصم التاريخي للأمة.

---

(٤٣) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع تنظر المراجع الآتية:
الإسلام في معركة الحضارة، د. منير شفيق، دار الكلمة للنشر، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٣، بيروت ـ ص ١٢٢. وكذلك مجلة المستقبل العربي، العدد ٧٨، السنة ٨/ ١٩٨٥. مقال بعنوان علم الاجتماع والصراع الايديولوجي في المجتمع العربي، د. حيدر إبراهيم علي ـ ص ١٤. مجلة العلوم الاجتماعية، عدد ٤، سنة ٩/ ١٩٨١ ـ ص ١٨٠.

فهذا الموقع، موقع الجهل، هو الذي حدد طبيعة المواجهة السطحية، تلك المواجهة التي تنطلق من مواطن الذلّة والشعور بالهزيمة والانبهار، فهي مواجهة غير مميزة ولا مدركة، وغير واعية(٤٤).

٣ ـ التأثير السلبي للروّاد المتغربين وتجاهل الفوارق البيئية

يكاد يجمع النقّاد على الدور السلبي الذي قام به الرواد المتغرّبون في إخضاع البحوث الاجتماعية للتوجيهات التي تلقوها، وذلك راجع إلى نوعية التفكير الذي تلقاه هؤلاء حيث درسوا في الجامعات الفرنسية والإنجليزية والأميركية. لقد ظل أثر هذا التكوين واضحاً على إنتاجهم وتصوراتهم بعد عودتهم، وظلوا على صلة بالجامعات التي تعلموا فيها. وهذه التبعية تفسر نقل الاتجاهات التي سيطرت على الجامعات الغربية إلى الجامعات الإسلامية حيث ظلت مؤلفات أساتذتهم سلطة مرجعية، وعملوا على نقلها وترجمتها كما ظل التأليف معتمداً على المصادر نفسها، وانعكس ذلك على بحوثهم التي يقيمونها على العالم الإسلامي، وكان لتلك السلطة المرجعية أسوأ الأثر لتمسكهم بتلك التوصيات والتوجيهات واقتناعهم بانتماءاتهم المدرسية.

لقد ظلت هذه التبعية قائمة تسير على وتيرة واحدة تتبنّى النظرية الوظيفية على العموم حتى فترة السبعينات حيث سيأخذ التقليد مساراً آخر بدخول التيار الماركسي حيث اتجه أنصار هذا التيار إلى نقد الدراسات الاجتماعية القائمة واتهامها بالتحيّز والتقليد للغرب وتبنّي المفاهيم والنظريات الغربية في تحليل وتفسير قضايا المجتمع العربي. أخذ هذا التيار الجديد طابعاً نقدياً ولكن النقد لم يكن أصيلاً ونابعاً من قناعات ذاتية وثقافية أصيلة، فقد كان بدوره تقليداً للنظرية الماركسية وتقليداً للنقد الذي يوجّهه التيار الماركسي عادة للتيار الوظيفي. ولكن هذا التيار الجديد يقع في الخطأ نفسه، حيث عمل على إسقاط المفاهيم الماركسية في تفسير قضايا المجتمع العربي الإسلامي الاجتماعية.

لقد تميزت فترة السبعينات بالنقد النظري للتراث الاجتماعي، ولكن هذا الاتجاه

(٤٤) أزمة المثقفين تجاه الإسلام، د. محسن عبد الحميد ـ ص ٥٢، دار الصحوة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٥/ ١٩٨٤.

النقدي والذي تزعمه متخصّصون في مختلف الانتماءات لم يكن أصيلاً بحيث ينطلق في عمليته النقدية من مقاييس تراثه الفكري، وإنما جاء نشاطه النقدي تقليداً كذلك للمتخصصين في نقد النظرية الاجتماعية، وظهرت هذه الدراسات النقديّة عند كلا الاتجاهين معاً: المقلدين للنظرية الغربية والمقلدين للنظرية الماركسية.

ويذكر د. معن خليل عمر أن هؤلاء النقّاد سواء أكانوا من أنصار الاتجاه الغربي أو الماركسي ينقدون الوقائع والظواهر الاجتماعية من أجل النقد فقط، وهم لا يعطون بديلاً مناسباً للمجتمع العربي، بل يقدمون أطروحات جاهزة ومصطلحات منحوتة ومفاهيم محددة مسبقاً في بيئات مجتمعيَة عربية ولا تمثل مرحلته التطورية التي مرّ بها[٤٥].

إن استمرار هذه التبعية إلى هذه الفترة المتأخرة يعبر بالفعل عن مدى الاستلاب والانبهار بالثقافة الغربيّة، وغياب الثقافة الإسلامية الأصيلة القادرة على تجاوز هذه السلبيّة والتلقي والتقليد، رغم الخلفيات العقائدية التي تحملها تلك الثقافة المستوردة وتعارضها المبدئي مع الأسس الثقافية التي ينتمي إليها هؤلاء، وهو أمر يكشف بالفعل عن عدم وضوح الرؤية، وانعدام وعي حقيقي بالذات، وعدم التبصّر العميق والنظرة الفاحصة لكل ما ينقل عن تلك النظريات التي تخضع لمقاييس ذاتية لا تستوعب مختلف البيئات والمجتمعات.

لقد كان من نتيجة هذه القطيعة التي يعيشها بعض هؤلاء المفكرين مع تراثهم الحضاري أن عمدوا إلى تطبيق نتائج البحوث التي أقيمت حول المجتمعات الغربيّة على واقعنا الاجتماعي دون مراعاة للظروف البيئية والأوساط المجتمعية المتباينة.

إن علم الاجتماع نشأ في جو خاص وقام لمعالجة قضايا خاصة بمجتمع معينّ. والنتائج التي انتهى إليها تعبر في كثير من الأحيان عن ذلك الوسط الاجتماعي. ورغم

---

(٤٥) نحو علم اجتماع عربي ـ ص ٣٢٤.

وللمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع تراجع المصادر الآتية: ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٤٤ ـ ص ٢٥٤ وما بعدها. مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الرابع ـ ص ١٧٨ ـ ١٨٠. مجلة المستقبل العربي، العدد ٧٨ ـ ص ١٤. مجلة المسلم المعاصر، العدد ٣١ ـ ص ٥٥. مجلة الباحث، السنة الخامسة، العدد الأول ـ ص ٩٣. مجلة كلية العلوم الاجتماعية ـ ص ١٥.

أن هناك فروقاً تاريخية وثقافية بين تلك المجتمعات ومجتمعاتنا، فإن المهتمين بالتراث الاجتماعي حينما نقلوا هذا التراث وأرادوا تطبيقه على واقعنا الاجتماعي لم يكونوا مبالين بخصوصياته وحصروا اهتمامهم داخل الصياغات المذهبية والقوالب المنهجية المحددة.

إن علم الاجتماع كما أكّد ذلك النقّاد لم يظهر تلبية لحاجة مجتمعية أو استجابة لدراسة مشاكل اجتماعية عانى منها المجتمع الإسلامي، بل وجد في كليات الجامعات العربيّة تقليداً لما في الغرب وحسب ما هو معمول به في المعاهد الأوروبية والأمريكية، وبواسطة هذا التقليد نقلت جميع ميادين ومواضيع ونظريات ومناهج علم الاجتماع إلى المجتمع الجامعي في العواصم العربيّة[٤٦]. ونظراً لهذا المسلك الذي يعتمد النقل، ظل التراث السوسيولوجي بعيداً عن الإسهام المعرفي الحقيقي في تطوير الخصائص النوعية لعلم الاجتماع في مجتمعنا سواء على مستوى النظرية أو التوجيهات أو موضوعات البحث كما عكست ذلك المواضيع المبحوثة والتي جاءت في غاية الغرابة كأن يدرس أحد الباحثين موضوع الاغتراب الصناعي في مجتمع محلي ريفي وهو تجاهل لهذا المجتمع وخصائصه المحليّة[٤٧].

وتكون المسألة أكثر خطورة حينما يتعلق الأمر بالدراسات المتعلقة بالجانب القيمي حيث تنتهي هذه الدراسات إلى نتائج خطيرة ومناقضة للأصول العقائدية والقِيَم الإسلامية. وكمثال على ذلك الدراسات التي قامت بها د. سامية محمد جابر عن الأسرة حيث تنقل عن « بيتر دود » أن المجتمع العربي يتميّز بأنه موجّه توجيهاً عائلياً، ولذلك كان شرف الذكور معتمداً على فضيلة أعضاء العائلة من الإناث في الوقت الذي كان تصور الرجال عن المرأة يؤكد باستمرار على الخاصية الجنسية للإناث ويعتمد على افتراض مسبق بأن المرأة ضعيفة وغير مسؤولة ولهذا كان هناك اعتقاد سائد بأن أي تعامل بين الرجل والمرأة يؤدي بلاهوادة إلى علاقة جنسية، ومن ثم كان عزل النساء وفرض الحجاب عليهن يمثل مسألة وظيفية لحماية العائلة من أي خزي أو عار يمكن أن يترتب على انتهاك حرمة نسائها[٤٨].

---

(٤٦) نحو علم اجتماع عربي، د. معن خليل عمر - ص ٣٢٣. وكذلك: علم الاجتماع والمنهج العلمي، د. محمد علي محمد - ص ٨٧٢.

(٤٧) مجلة العلوم الاجتماعية، عدد ٤، سنة ٩/ ١٩٨١ - ص ١٧٧.

(٤٨) ينظر هذا الموضوع في كتاب: مجالات علم الاجتماع المعاصر أسس نظرية ودراسات واقعية، د. محمد =

قد يكون الباحث الأجنبي معذوراً إلى حدّ ما حينما يفسر ظاهرة الحجاب التي شاعت في المجتمع الإسلامي بهذا الشكل لجهله النسبي بالأصول الثقافية والاعتقادية التي تدين بها شعوب هذه المجتمعات، ولكن صدور أو نقل هذا التفسير من مؤلّفة إسلامية واقتناعها بهذا التحليل يعبر عن قمة الاستلاب الفكري والجهل بأصول الثقافة الذاتية الذي قلنا أنه يشكّل عاملاً أساسياً في اغتراب البحوث الاجتماعية عن واقعنا الاجتماعي وتراثنا الثقافي وتوجيهنا العقائدي. وإذا تعمقنا في صلب هذه المشكلة نجد أنها ناتجة عن تقليد المناهج الغربيّة في فهمها للعلمية، فالميتودولوجيا الغربية تضع استبعاد الدين شرطاً أولياً لتحقيق العلمية. وحينما نأخذ الدراسات الاجتماعية في بلادنا نجد أنها تأخذ الاتجاه نفسه حيث تنتهي حتماً إلى مثل هذه التخبطات لأنها تتجاهل الفوارق البيئيّة التي ظهرت فيها النظريات الغربية والظروف العامة التي لابست هذا الظهور، ويسقطون من اعتبارهم الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تسود وقتئذٍ. فالسوسيولوجيا الغربية كما يذكر أحد الباحثين ـ على اختلاف ألوانها وانتماءاتها الايديولوجية ـ هي نتاج مجتمع معيّن في حقبة سياسية واقتصادية وتاريخية معيّنة، فولادتها المعاصرة على الأقل ولادة غربية وناتجة عن أزمات اجتماعية حادة ومن ثم أخذت طابعها النضالي ضد البنى الاجتماعية للمجتمعات الغربية التي كانت تطبعها الأفكار الدينية، وأخذت منذ البداية طابعاً

= عاطف غيث وآخرون، دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٥ ـ ص ٢٠٦.
وهذا النوع من الدراسات ظهر منذ البدايات الأولى وظل ممتداً إلى السنوات الأخيرة. ففي المراحل الأولى من الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان قُدِّمت رسالتان إلى جامعة باريس: الأولى: للسيد كاظم داغستان بعنوان: دراسة اجتماعية للأسرة المسلمة المعاصرة في سوريا. والثانية لخالد شاتيلا بعنوان: الزواج عند المسلمين في سوريا، حيث نقف على استشهادات مأخوذة مما كتبه بعض زوار الشرق من الدراسات الأنثروبولوجية التي أقيمت على هذه المنطقة، وهي دراسات قلما تستوعب واقع المجتمع الشرقي بقيمه المتميزة. ولمزيد من التفصيل حول الموضوع ينظر كتاب: نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام: مجموعة من المؤلفين تحت إشراف هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية ـ بيروت سنة ١٩٦٥، منشورات كلية العلوم والآداب ـ جامعة بيروت الأمريكية. ص ٦٥٥
ومن الدراسات الحديثة نجد الدراسة التي قام بها د. محمد عبده محجوب عن الهجرة والتغير البنائي في المجتمع الكويتي سنة ١٩٧٢، ودراسة د. سيد حامد الفنطاس: دراسة في التماسك الاجتماعي في مجتمع متغير. وقد أتت دراستهما غير متسقة وبعيدة نسبياً عن جوهر مشكلات مجتمع الكويت لانشغالهما بأفكار راد كليف براون التي وضعها في كتابه: البناء والوظيفة في المجتمع البدائي سنة ١٩٥٥. وحول هذا الموضوع يراجع كتاب: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، ع ٤٤ ـ ص ٢٧١، د. عبد الباسط عبد المعطي.

إلحادياً لأنها أصلاً تهدف إلى إقامة مجتمع بعيد عن قهر الكنيسة وسلطتها[٤٩].

وإذا أدركنا هذه الحقيقة أدركنا مدى تهافت الدراسات التي تعتمد إسقاط نتائج السوسيولوجيا الغربية في دراسة نمطنا الثقافي والاجتماعي. يقول الأستاذ منير شفيق: « ان الذين يقرأون الإسلام والتراث والتاريخ والأنماط المجتمعية الإسلامية ومختلف ظواهرها من خلال ما يسمونه « المنهج العلمي » القائم على الموضوعات والنماذج المستمدة من النمط الحضاري الأوروبي ماضياً وحاضراً ليسوا من العلمية في شيء، وليس منهجهم علمياً بالرغم من كل ادعاءاتهم، لأنه من غير العلمي أن نقرأ الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة من خلال منظور التجربة الأوروبية، وعبر نظرة الغرب إلى نفسه وإلى العالم »[٥٠].

إن النتيجة المنطقية التي أدّى إليها الإسقاط المذهبي والإيديولوجي هو فشل هذه الدراسات في فهم واقع المجتمع الإسلامي. فقد فشل كل من الاتجاهين الوظيفي البنائي والماركسي في إدراك حقيقة واقع هذا المجتمع على المستوى النظري والتطبيقي لأنهما في الحالتين كانا يستعيران نظارتي غيرهما لينظرا من خلالهما إلى واقعهما، ومن الطبيعي أن تأتي الرؤية ضبابية وغير شفّافة.

إن هذه الانتقادات التي يوجهها علماء الاجتماع أنفسهم إلى التراث الاجتماعي والتي يمكن أن نعتبرها بمثابة نقد ذاتي تعبر في الحقيقة عن وعي جديد بضرورة العودة إلى الذات وبناء علم اجتماع على أساس من واقعنا وتراثنا وقِيَمنا وتجاوز مرحلة التقليد التي فشلت في بلورة قضايانا الاجتماعية.

وهذا البديل المنهجي سيتبلور في اتجاهين متعارضين مبدئياً ومنهجياً وإن كان كل واحد منهما ينادي بضرورة الأصالة في بحوثنا الاجتماعية. لقد تمثّل الاتجاه الأول في البديل القومي حيث نادى البعض بضرورة إنشاء علم اجتماع عربي ينطلق من خصائصنا القومية ويعالج قضايانا القومية ويهتم بمشاكل الوطن العربي. وتمثل الثاني

---

(٤٩) مجلة المسلم المعاصر، عدد ٤٣، سنة ١١، أ. أحمد المختاري مقال بعنوان: نحو علم اجتماع إسلامي - ص ٤٧.

(٥٠) الإسلام في معركة الحضارة - ص ٢٠٠. وينظر في هذا المجال كذلك: الكتاب القيِّم للأستاذ مالك بن نبي: ميلاد مجتمع - ج ٢، شبكة العلاقات الاجتماعية سلسلة: مشكلات الحضارة، الطبعة الثانية، ١٩٧٤، دار الإنشاء للطباعة والنشر، ترجمة د. عبد الصبور شاهين - ص ٩٦.

في البديل الإسلامي الذي طرح الإسلام كإطار إيديولوجي عقائدي في مقابل الإيديولوجيتين الرأسمالية والماركسية، وهو بذلك يرفع القضية من مستوى القضايا القومية إلى مستوى التحليل المنهجي الذي يستند على المبادىء والأسس المنهجية التي تفرضها المذهبية الإسلامية.

البديل المنهجي لعلم الاجتماع في العالم العربي والإسلامي

المبحث الأول: علم الاجتماع العربي أو القومي كبديل منهجي

١ ـ الأسس المنهجية لعلم الاجتماع العربي القومي

ظهرت الدعوة إلى علم اجتماع نابع من واقع المجتمع العربي وظهرت هذه الدعوة تحت شعار: نحو علم اجتماع عربي أو قومي، وهي في مجموعها تهدف إلى العودة إلى الذات ولكنها لم تكن موفقة في اختيارها، فنحن نرغب في العودة إلى الذات بعد طول الاغتراب الفكري ولكن تحديد الذات التي نعود إليها أمر أساسي لوضوح الرؤية وتبصّر الطريق.

حينما يدعو كاتب ما إلى العودة إلى الذات القومية أو العربية فهو يدعو إلى العودة إلى موروث هائل عن التراكمات والرواسب التي شكلت الشخصية العربية عبر التاريخ والتي تكونت روافدها من ثقافات وعادات متباينة. والدعوة إلى العودة إلى الذات العربية بالشكل الذي انتهت إليه في العصر الحالي هي عودة إلى ذوات مختلفة ومتعددة بحسب الخلفيات العقائدية التي انتهت إليها القومية العربية والتي جعلت منها قطاعات إيديولوجية متعارضة ومتأرجحة بين اليمين واليسار.

إن الكُتَّابَ الاجتماعيين القوميين دعوا إلى ضرورة حضور العقل العربي في الدراسات الاجتماعية المتعلقة بالأمة العربية سواء تعلّقت هذه الدراسات بالواقع

الاجتماعي المعاش حالياً أو بدراسة التراث الفكري والاجتماعي، لأن العقل العربي أقرب إلى فهم طبيعة مجتمعه ومناخه، وهو وحده القادر على إعطاء صورة متكاملة لحياة هذا المجتمع ويتجاوز السلبيّات التي وجدت فيها الدراسات الاجتماعية سواء تلك التي أقيمت من قبل الأجانب أو من قبل ممثليهم من العرب. فالرجوع إلى التراث الاجتماعي العربي كما يقول د. معن خليل عمر ـ من أنصار هذا الاتجاه ـ سيمكننا من الحصول على القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية العربية المعاصرة ويغنينا عن تبني تراث المجتمعات الأخرى واستخدامها في دراسة واقعنا الاجتماعي الحالي، فهو يختلف عن واقعنا في أصالته وبنائه. فالمجتمع العربي يتمتع بإرث فكري واجتماعي نابض وحي يعكس الحياة الاجتماعية بأصالتها العربية. والعلاقات الاجتماعية القرابية والدموية المتضمنة للرباط الرحمي العميق والمعتمد على العاطفة والوجدان، كانت ولا تزال سائدة وطاغية على المجتمع العربي دون تغيير رغم المؤثرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع العربي خلال عدة قرون[1].

إن الدعوة إلى العودة إلى الذات حسب مقاييس هذا الاتجاه هي العودة إلى الذات العربية وإلى الذات القومية من تراث فكري سابق وعادات اجتماعية وتقاليد موروثة أو معاشة.

إننا نتساءل هنا عن طبيعة الأسس المنهجية التي تميّز علم الاجتماع العربي كبديل منهجي عن بقية المناهج المطروحة والسائدة في الساحة الثقافيّة. إن علم الاجتماع العربي كما يصرّح روّاده يرفض المنطلقات الميتودلوجية الغربية والماركسية على السواء فما هي طبيعة الأسس التي يُقِيم عليها هذا الاتجاه بناءه وتحليله وتصوره ومواقفه؟.

إن أول سؤال يثور هنا يتركز عما إذا كانت القومية ـ أيّة قومية ـ نظرية متكاملة منهجياً وفكرياً وإيديولوجياً تقوم في مقابل النظريات الأخرى وتخالفها في المنطلقات المنهجية والفكرية والايديولوجية وتؤسس تحليلها الاجتماعي على ميتودولوجيا مستقلة.

إن الاقتراحات التي تقدم بها رواد هذا الاتجاه لا تشير إلى شيء من هذا القبيل فهذه الاقتراحات تركز حديثها على تحديد الأهداف التي ينبغي أن يعمل لأجلها علم

(١) نحو علم اجتماع عربي، د. معن خليل عمر ـ ص ص ١٠ ـ ١١.

الاجتماع العربي ولكنها لا تحدد أسساً منهجية واضحة يقوم عليها هذا العلم. كانت هناك تساؤلات ملحّة عن متطلبات الوصول إلى علم اجتماع عربي وكيفيّة خلق فكر يؤمن بعلم اجتماع عربي، وإذا كان القارىء ينتظر منطلقات منهجية واضحة كتلك التي تنطلق منها النظريات الاجتماعية العالمية الكبرى والتي تتخذ من فلسفتها ومنطلقاتها العقائدية أساساً لبلورة بحوثها الاجتماعية فإن الأجوبة التي يقدمها السوسيولوجيون القوميون لا تعدو الإشارة إلى التنويه بالذات العربية وضرورة عقد مزيد من المؤتمرات واللقاءات لبلورة المفاهيم والقضايا التي تفرضها هذه الذات. إننا نقرأ لأحد هؤلاء في هذا الموضوع قوله « إن خلق فكر يؤمن بعلم اجتماع عربي لن يأتي إلّا بمزيد من اللقاءات العلمية لأننا نتبنى حالياً مدارس فكرية مختلفة. إن العمل الجاد بين العلماء العرب هو الذي سيضيء الطريق أمام هذه الأمنية عن طريق المزيد من اللقاءات والبحث الجاد والمناقشات الموضوعية »(٢).

إن علم الاجتماع العربي كما هو واضح لم ينته بعد إلى صيغة علمية يؤسس عليها مناهجه، ورغم أن الكاتب يذكر أن اهتمام العلماء العرب يرجع إلى أكثر من عشرين سنة، إلّا أننا يقول الكاتب لا زلنا في بداية البحث عن المناهج التي تصلح لدراسة المجتمع العربي ولا زلنا في المراحل الأولى، ويكفي أن علماء الاجتماع العرب قد استشعروا الأزمة التي يمر بها علم الاجتماع العربي وهذا الاستشعار هو الخطوة الأولى نحو التحقيق(٣).

إن المقولات التي يطرحها رواد علم الاجتماع القومي تكتفي بالتنويه الذاتي وتحديد الأهداف والتوصيات، ولكنها لا تطرح أسساً منهجية وتصورات مذهبية ولا تقدم نظرية نوعية في دراسة المجتمع العربي. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى كون القومية نزعة عرقية وليست إيديولوجيا.

وسنعرض هنا لمجموع المقولات التي يطرحها الاتجاه القومي والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها.

(أ) القراءة الاجتماعية للتراث العربي

من بين المقولات المنهجية التي يطرحها هذا الاتجاه في طريق تأسيس البديل

---

(٢) مجلة العلوم الاجتماعية، ع ١، مجلد ١٢ ربيع ١٩٨٤ ـ ص ٢٤١ ـ ٢٤٨. الدكتور فوزي.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

المنهجي: الدراسة الاجتماعية للتراث العربي والاستفادة من التقدّم الذي حققته النظرية الاجتماعية ليبلور كثيراً من المفاهيم الاجتماعية التي ينطوي عليها هذا التراث، والذي سبق إلى طرحها في المجال الاجتماعي. إن علم الاجتماع العربي ـ كما يقول أحد أنصار هذا الاتجاه ـ يكمن في إبراز الكتابات الاجتماعية للكتّاب العرب الذين عاشوا ما بين القرن الثامن إلى الرابع عشر الميلادي وهي الفترة التي تمثّل الإرهاصات الأولى لعلم معروف في الوقت الحاضر باسم علم الاجتماع ووصفوا فيها حياة مجتمعهم وظواهرها ومناشطها ومحيطها وطريقة دراستها بأسلوب علمي وموضوعي جدير بالاهتمام والاستناد عليها كقواعد رصينة للفكر الاجتماعي الإنساني وتفسيرات دقيقة وموضوعية لحياة العرب في تلك الفترة الزمنية[٤].

(ب) دراسة الوضع الاجتماعي العربي الحالي في ضوء تراثنا

تقتضي هذه المقولة ضرورة التخلّي عن الأساليب المنهجية الأجنبية في تحليل واقعنا الاجتماعي العربي. فإذا أردنا أن نقدم تحليلاً علمياً وموضوعياً لواقعنا وحياتنا الاجتماعية الحالية حسب هذا الاتجاه فإن ذلك يتطلب ضرورة الرجوع إلى عناصر مكونات البناء الاجتماعي العربي الحالي التي تكمن في تراثنا الاجتماعي لمعرفة مدى ارتباط حاضرنا بماضينا.

ويذكر د. حسين فهيم أن الدراسات الأنثروبولوجية وتخصصاتها ومناهجها المختلفة وكذلك استخداماتها العلمية والعملية يجب أن يتم في إطار من النقد والتحليل والبحث عن البدائل المنبثقة من تراث العرب الفكري والعقائدي وفي إطار محاولات الدول العربية الآن تجاه إحياء تراثها القومي، إلى جانب ما يشير إليه البعض بالإحياء الإسلامي أو الصحوة الإسلامية التي اجتاحت مؤخراً الدوائر الفكرية العربية والإسلامية، حيث طرح بعض العلماء الاجتماعيين الإسلاميين ما أطلقوا عليه أسلمة العلوم الاجتماعية[٥].

---

(٤) نحو علم اجتماع عربي، د. معن خليل عمر ـ ص ٢٠٩، وكذلك كتاب: التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية، د. أحمد الخشاب ـ ص ١٩٣.

(٥) قصة الأنثروبولوجيا. د. حسين فهيم، عالم المعرفة، ع ٩٨، ص ٢٦٣.

(ج) خدمة الأهداف القومية للأمة العربية

إن علم الاجتماع العربي يجب أن يركز جهوده على خدمة الأهداف القومية للأمة العربية على كل المستويات السياسية والاقتصادية للخروج بها من الأزمة التي تعيشها. إن مجتمعنا العربي ـ يقول أحد رواد هذا الاتجاه ـ بكل المعايير الكيفيّة الجوهريّة الحقيقيّة يعد متخلفاً، وبالتالي لا بد أن يسعى علم الاجتماع نحو الإسهام في تنميته. ونظراً لأن التغيير المخطط يعد بعداً جوهرياً في أي تنمية فهذا يقتضي أن توجه كل دراسات علم الاجتماع نحو إحداث التغير بالوقوف على محدداته وشكله ومضمونه في كلياته وشموليته والكشف أيضاً عن المعوقات الجوهرية له، ومصاحباته وتبعاته الأساسية[٦].

(د) إغناء التراث الاجتماعي الإنساني بجهود الكتاب العرب

إن التراث الاجتماعي العربي هو مجهود فكري سابق في هذا المجال وخاصة في ما يخص بتأكيده على الجوانب القيمية وغير المادية. وإبراز هذه المعطيات سيؤدي إلى إغناء نظريات علم الاجتماع ببذور فكرية لم تتضمنها سابقاً أو حالياً. فالمجتمع العربي ـ يقول معن خليل عمر ـ يقوم على نظام القِيَم الاجتماعية أكثر من الأنظمة الأخرى بحيث إن الأنظمة السياسية والاقتصادية والعسكرية والخلقية والقانونية مبنية على القِيَم الاجتماعية العربية، وحتى المجتمع العربي الحالي لا زال يخضع للتوجيه القيمي لدرجة أن أصبح النظام القيمي أداة قومية في تنظيم سلوك أفراد المجتمع العربي[٧].

٢ ـ نقد المقولات المنهجية لعلم الاجتماع العربي أو القومي

إن هذه المقولات التي يطرحها رواد علم الاجتماع القومي نسجل عليها عدة تحفظات فيما يخص منطلقاتها الفكرية وأسسها المنهجية.

وأولى هذه التحفظات تتعلّق بالمفارقات التي تقع فيها النظرة القومية. فهي

---

(٦) اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، د. عبد الباسط عبد المعطي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٤٤ ـ ص ٢٩٣.

(٧) نحو علم اجتماع عربي ـ ص ٢١.

تتأسّس على التراث الاجتماعي العربي في تشييد نظريتها، وحينما ننظر إلى الدراسات التي تقدمها في هذا المجال نجد أن الجهود تتركز حول الإنتاج الفكري والأدبي والاجتماعي الذي خلفه العلماء الإسلاميُّون الذين لم تكن لهم صلة بالقومية بالمعنى المعاصر الذي يصرّ على تبنّيه هذا الاتجاه.

إن التراث الاجتماعي الذي يتحدث عنه هؤلاء ولد واكتمل شكلاً ومضموناً ضمن البيئة الثقافية والفكرية التي ولدتها العقلية الإسلامية وفي ظل حضارتها، ولم يكن هذا التراث الاجتماعي أبداً من مخلفات البنية الثقافية العربية المستقلّة فكرياً ومنهجياً عن التأثير الإسلامي.

إن التراث الاجتماعي الذي يتحدث عنه هؤلاء هو الإنتاج الفكري الذي خلفه كل من الجاحظ والغزالي والتوحيدي والفارابي وابن مسكويه وعموم الفرق الكلامية والمتصوفة وإخوان الصفا وابن رشد وابن خلدون. . . وهذه الجهود بغض النظر عن التزامها بالمذهبية الإسلامية أو عدمه، لم تكن أبداً نتاجاً حضارياً عربياً، ولم تظهر انعكاساً لظروف البيئة العربية والحياة الاجتماعية داخل المجتمع العربي بمَعَزل عن الثقافة الإسلامية، وإنما هي جهود ناتجة عن تفاعل هـذه العقول مـع الثقافـة الإسلامية، وظهرت مع المدّ الحضاري الذي وفّرته هذه الثقافة.

إن علم الاجتماع القومي إذا أراد أن يكون منطقياً مع مقولاته التي يطرحها ويتبنّاها ويصر عليها، وإذا أراد أن يقيم لنفسه فعلاً وواقعاً علم اجتماع عربي خالص فعليه أن ينقب عن عناصره خارج الإنتاج الحضاري للثقافة الإسلامية، وعليه أن ينقب في التراث الاجتماعي ما قبل الإسلامي وفي شعر العرب الجاهلي وحكمهم وعاداتهم وثقافتهم ونمط حياتهم وكل ما يتصل بهم من سلوك اجتماعي.

ومن جهة أخرى عليه أن ينقب في مجموع الثقافات التي استوردتها القومية لتقوض الثقافة الإسلامية داخل المجتمع العربي، تلك الثقافة المضادة التي فرضوها على هذا المجتمع بمعزل عن قِيَمه وتراثه الفكري وثقافته الدينية.

أما أن يستند هذا الاتجاه إلى التراث الإسلامي ليبني أمجاده على حسابه فهي مفارقة عجيبة لا يستسيغها المنطق السليم، فالتراث الإسلامي لم يقم أبداً على العروبة ولم تكن الإسهامات العربية فيه لتظهر إلاّ بعد أن انصهرت بالإسلام وثقافته.

وثاني هذه التحفظات تتعلّق بالنظرة الانتقائية للتراث الاجتماعي. إن الاتجاه القومي يحدد طبيعة تعامله مع التراث على أساس علماني ينتقي منه ما يناسب مقولاته ولا يأخذه ككل حضاري. فهو ينطلق من النظرة « الثورية » أو « التقدمية » المصطنعة إلى التراث. وهذه النظرة زائفة ومصطنعة لأنها لا تعكس حقيقة التراث الإسلامي الذي يرفض النزعة العرقية الضيِّقة ويرفض العلائق القائمة على الارتباطات الجنسيّة والدموية، وهي نظرة زائفة ومصطنعة لأنها لا تستوعب التراث الاجتماعي والفكري كوعاء حضاري يحدد مسيرتها في الحاضر وإنما تنظر إليه كأحد المكونات الحضارية التي ساهمت في صياغة الشخصية العربية من الوجهة التاريخية فحسب.

إن التراث الاجتماعي في نظر هؤلاء ليس الماضي المحض وليست تلك اللوحة الجميلة التي يطلق عليها الماضي الزاهر وليس الدين وعلومه، ليس ذلك فحسب، بل هو ما بقي حياً في لا شعورنا كأفراد وكأمة كما استقر في وعينا وفي علاقاتنا الاجتماعية وأسلوب حياتنا وقِيَم هذه الحياة مما يشكّل دوافع محركة وضوابط معدلة وحوافز نحو تجديد الحياة في المجتمع العربي لتحقيق انبعاثها[٨].

إن النزعة القومية باعتبارها نزعة عرقية وليست مذهبية عقائدية لا تأخذ نموذجها الاجتماعي والنمط الحياتي من التوجيهات والمبادىء الإسلامية وإنما ترى مثالها في التراث الاجتماعي الذي يضع الدين جنباً إلى جنب مع العادات التي استقرّت عليها العلاقات الاجتماعية وأسلوب الحياة في المجتمع العربي ـ كما أكّد ذلك روّاد هذا الاتجاه ـ. ومن هنا تأتي نظرتها « الثورية » أو « التقدمية » إلى التراث بما فيه الدين الذي تعتبره جزءاً من مقومات الإرث الثقافي. يقول إلياس فرح: « لقد انطلقت هذه الايديولوجيا (القومية) من استيعاب لمزايا الايديولوجيات السابقة، فلم تهمل التراث إلّا انها فهمته فهماً ثورياً كما أنها لم تهمل الفكر الثوري.... لذلك كانت هذه الايديولوجيا تعبيراً عن نظرة جديدة إلى الذات القومية وإلى الواقع العربي وإلى ماضيه وحاضره ومستقبله، وإلى العالم الراهن تتسم بالواقعية والثورية بعيداً عن الأطر الفلسفية وعن مناهج الفكر الصورية »[٩].

---

(٨) نحو علم اجتماع عربي ـ ص ١٠.

(٩) تطور الايديولوجيا العربية الثورية: الفكر الاشتراكي ـ ص ١٨١، طبعة أولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

فالنظرة القومية نظرة انتقائية تركيبية في نفس الوقت. وعلى أساس من هذه الانتقائية تحدد تعاملها مع التراث الاجتماعي الإسلامي، تأخذ منه ما يصلح أن يكون عنصراً إيجابياً في تصوراتها ومنطلقاتها القومية، وفي نفس الوقت تدير ظهرها لكل ما هو مناهض لهذه التصورات والمنطلقات، وهي بذلك تمارس تشويهاً عميقاً لهذا التراث بعد تجريده من إطاره المذهبي والعقائدي وإخضاعه لإطارات عقائدية مستوردة.

إنّ التحرر من المذهبية العقائدية التي تحوي هذا التراث تشكل مطلباً أساسياً للاتجاه القومي حتى أن أحد الروّاد الأوائل لهذا الاتجاه يذكر أن أهم عثرة في الوصول إلى إطارات متكاملة في الوحدة البنائية والوظيفيّة للنظرة الاجتماعية العربية تكمن في قيود الإطارات العقائدية التقليدية التي تعبر عن طبيعة غيبية ولا انتهائية وقدرية »[١٠].

وثالث هذه التحفظات وهو أهمها على الإطلاق يكمن في أن القومية نزعة عرقية وليست اتجاهاً مذهبياً أو نظرية متكاملة نظرياً أو منهجياً وعقائدياً، ومن الصعب أن تقوم القومية كمفهوم عرقي بديلاً منهجياً يحل محل النظريات العالمية. إن النظريات الاجتماعية الكبرى القائمة تقوم على أساس الفهم العقائدي وتتخطّى الخصائص العرقية والجنسية، فالنظرة الغربية تقوم على اعتبار الأسس الرأسمالية التي تبرز كمقولات منهجية في التحليل والتفسير تنتظم فيها التفاسير والتحاليل الاجتماعية التي يقدمها الباحثون، وبالمثل تقوم النظرية الماركسية على اعتبار الأسس المادية والاقتصادية في تشييد نظرتها وفي تقديم تفاسير مناسبة وموافقة لتصوراتها العقائدية. فالنظرتان معاً تقدمان تصوراً متكاملاً حول الإنسان والعالم والكون وتقدمان تفسيراً عقائدياً متكاملاً نظرياً ومنهجياً وتعتبران وعاءً وإطاراً تنتظم فيه البحوث الاجتماعية وتحلّل في ضوئها الشواهد الإمبريقية. إن هذا الإطار المعرفي والوعاء المذهبي هو الذي تفتقر إليه النظرية القومية باعتبارها نزعة عرقية لا تملك إطاراً فكرياً قادراً على بناء مثل هذه النظرية المتكاملة تنتظم فيها تحاليلها وتكون تصوراً شاملاً يوازي النظريات الاجتماعية الأخرى وتقوم بديلاً وعائياً عنها.

إن الخطوط الأولى لإيجاد علم اجتماع عربي قومي ظهرت مع جهود الدكتور أحمد

---

(١٠) التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، د. أحمد الخشاب ـ ص ١٢.

الخشّاب وقد اعتقد الكاتب أن القومية العربية تصلح لأن تكون إيديولوجيا لنظرية تصلح لتفسير الواقع الاجتماعي العربي. يقول الكاتب: «أما وقد استجلينا أهمية النظرية الاجتماعية من وجهة النظر العلمية فإنه يجدر بنا أن ننبّه الأذهان إلى أهميتها من الناحية القومية، فالايديولوجيا العربية تمثّل خطاً محدوداً من خطوطها تستند إليه في تطبيقاتها العلمية... تنطق بمستخلصات التجربة التاريخية الحضارية وتجسد المستخلصات العقائدية والثقافية للأمة العربية»[11].

ولكن أول ما يسجل على هذه الدعوة أنها تكتفي بطرح القومية كمذهبية في التفسير دون أن تحدد المقومات المنهجية والتصورات التي تصلح أن تكون بالفعل إيديولوجيا متكاملة لنظرية اجتماعية. إن كل المقولات التي تطرحها القومية كالجنس والدم والأرض... لا تعبر عن إيديولوجيا عقائدية توازي الإيديولوجيات القائمة ولا ترتفع إلى مستواها.

لقد سجل د. عبد الباسط عبد المعطي ـ وهو من أبرز دعاة الاتجاه القومي في علم الاجتماع ـ تحفظه على هذه المحاولة باعتبارها تكتفي باختزال التنظير العربي في قراءة التراث الماضي بعقل الحاضر وفكره ولم تطرح بديلاً نظرياً واضحاً بل طرحت موضوعاً عاماً استراتيجياً يتمثل في التركيز على ديناميات التغير، وسائله ومعوقاته، ولكن يقول الكاتب كيف يمكن أن يبدأ الباحث دراسته ويجمع معطياته وفي ضوء أي فكر وعلى هدى أي تنظير؟ خاصة وأن التراث المعاصر يعج بأفكار ونظريات لدراسة التغير هي في ذاتها في حاجة إلى تحقيق وتدقيق واختبار[12].

وبالمثل سجل النقّاد تحفظاً مماثلاً على الجهود التي قدمها د. معن خليل عمر لنفس السبب لأن هذه الجهود لم تستطع التأسيس لعلم اجتماع عربي، فما نقرأه في الفصل الأول الذي يتحدث فيه عن بنية المجتمع العربي لم يكن إلّا درساً معاداً في تأريخ العرب الاجتماعي: أنسابهم وقبائلهم وطرق معيشتهم القديمة ولم يتضمن الكتاب أيّة نظرية اجتماعية جديدة[13].

فالأساس الذي تفتقر إليه القومية يكمن في إيجاد نظرية متكاملة تطرح أُسس

---

(١١) التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية ـ ص ٨.

(١٢) اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، ع ٤٤ ـ ص ٢٨٥.

(١٣) سامي الرباعي، مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد ١٤، ع ٣/ ١٩٨٦ ـ ص ٢٩٠.

منهجية تواجه المناهج الدخيلة وتقوم مقامها.

إن رواد علم الاجتماع القومي يدركون تماماً أنه من المستحيل أن يتحول التعصب للجنس إلى مذهب إيديولوجي وتصور عقائدي له نظرته في الحياة، ولذلك انتهى هذا الاتجاه إلى استعارة العقائدية المادية والمذاهب العلمانية. وحينما يصل هذا الاتجاه إلى هذه النتيجة يناقض نفسه ويقع في مفارقات صارخة، فهو حينما نادى بالدعوة إلى الذات كانت دعوته موجهة إلى محاربة الفكر الوافد ولكنه في أثناء تأسيسه لهذه الدعوة عاد لتبنّي المذهبيات المستوردة وهي نتيجة تكاد تكون طبيعية تماماً، فالعروبة التي تدعو إليها جسد بلا روح أصبحت خالية من أي مضمون حضاري بعد تجريدها من إطارها الإسلامي وهو الإطار الثقافي والفكري الذي حولها إلى فكر ثقافي ومضمون حضاري ممتد في التاريخ، ولما تخلت القومية عن هذا الوعاء المذهبي لم يكن لها بد من البحث عن وعاء مذهبي آخر مستورد تصوغ وفقه أفكارها وأسلوبها وثقافتها الاجتماعية.

لقد اعتقد بعض روّاد هذه الحركة أنهم عثروا على هذا الإطار العقائدي والمذهبي في الاشتراكية كما عبر عن ذلك الدكتور إلياس فرح في تصريحه التالي حيث يقول: «لقد ركز حزب البعث على الحاجة إلى منهج فكري ينقذ الفكرة من التناقض الداخلي، والتناقض مع الذات، ومن الاصطناع، ومن الجمود، فكان المنهج الجدلي العلمي التاريخي هو الأساس في التعامل مع الواقع ومع الأفكار لكي تأتي الأجوبة على الأسئلة التي تطرحها مسيرة النضال في الوطن العربي مطابقة لقوانين حركة الواقع...»[(١٤)].

إن المذهبية العقائدية التي تعجز القومية عن توفيرها وتحقيقها باعتبارها مجرد تعصّب عرقي دفعتها بالضرورة إلى العثور عليها خارج ذاتها، فقد حاولت الإيديولوجية العربية ـ على حد تعبير الكاتب ـ أن تبني تصورها الاشتراكي عبر منهج جدلي علمي تاريخي أخذ بعين الاعتبار النقط الآتية:

ـ المرحلة التاريخية التي يمر بها الوطن العربي وجملة التناقضات الأساسية القائمة في المجتمع العربي.

---

(١٤) تطور الايديولوجيا العربية الثورية ـ ص ١٩٤.

ـ العالم الراهن وتغيراته وعوامل التغيّر فيه والمرحلة التي يجتازها على صعيد العالم الاشتراكي والعالم الرأسمالي.

ـ التصور الحضاري لمستقبل العالم.

وعلى هذا الأساس يقول الكاتب إن مفهوم الاشتراكية في البعث قد اندمج بفكرة الانبعاث القومي الحضاري التقدمي أي بفكرة الثورة العربية التي تستمد أهدافها من نظرة شاملة في الزمان والمكان وفي الوطن العربي ككل[١٥]...

وأوضح من هذا أن الاتجاه القومي لا يستطيع أن يدخل الصراع العالمي ويحدد موقفه من القوى العالمية ومن التصور الحضاري لمستقبل العالم ومن طبيعة المرحلة التاريخية التي يعيشها إلّا في ظل اقترانه بالنظام الاشتراكي. فالاشتراكية كنظام عقائدي مستورد يقدم نفسه للقومية كمنظور حضاري ومنهجي تعمل على صياغة أفكارها وفق قوالبه ومقولاته التصورية والإيديولوجية.

ولم يكن غائباً عن الفكر القومي الدور التاريخي الذي قام به في ظل هذا النظام (الاشتراكي) في هدم المقومات الفكرية والثقافية والتصورية والمذهبية والعقائدية للشعب العربي المسلم وعزل الإسلام عن مظهر الحياة وفرض الأنماط الثقافية الوافدة على المجتمع الإسلامي. ولم يخف على رواد الاتجاه القومي الدمار الروحي والأخلاقي والعقائدي الذي مارسه الفكر القومي ضد الجيل المسلم الذي عارض المذهبيات الوافدة. وأمام هذا الموقف الحرج يلجأ هذا الاتجاه إلى التلفيق والاصطناع الزائف وهو أسلوب يلجأ إليه الفكر العميل لإخفاء التناقضات القائمة بين الفكر الوافد الذي يتبنّاه وبين التراث الموروث الذي ينتمي إليه فعلاً وواقعاً ويدعي كذباً أن الاشتراكية نابعة من صميم هذا التراث وأن الاشتراكية التي تقرّها القومية العربيّة هي الاشتراكية المستوحاة من روح الأمة وتاريخها وتراثها والهادفة إلى ما يحقّق لها معاني قوميتها بأجلى وأتمّ صورها[١٦].

وحينما ينتهي الفكر القومي إلى هذه النهاية فإنه يمارس نفس الزيف الذي دعا إلى

---

(١٥) تطور الايديولوجيا العربية الثورية ـ ص ١٩٦.

(١٦) بخصوص هذه النقطة يراجع كتاب: هذه قوميتنا ـ عبد الرّحمن البزاز ـ ص ٢٨٩. دار القلم، القاهرة، بدون تاريخ.

محاربته والوقوف في وجهه، فعلم الاجتماع العربي الذي يقوم على عزل العقائدية الإسلامية التي تشكّل روح المجتمع العربي واختزال الإسلام في التاريخ الثقافي والإرث الحضاري البعيد عن التفاعل مع الحياة لا يمكن أن يفهم طبيعة المجتمع العربي ويجسّد أبعاده. فالإطار الفكري والمذهبي الذي يصدر عنه لا يعبّر عن طبيعة هذا المجتمع ويظل دخيلاً عليه مهما عمل الفكر القومي على تبريره.

إن هذا المأزق الذي يشكل بالفعل أزمة علم الاجتماع القومي قد عبّر عنه روّاد هذا الاتجاه أنفسهم وكانت أقوالهم صريحة في ضرورة اختيار نموذج معيّن من نماذج النظريات الاجتماعية المطروحة في الساحة الثقافية ما دامت القومية لا تملك نظرية نوعية حول المجتمع العربي حسب تعبيرهم.

يقول عبد الباسط عبد المعطي: «لا بحث سوسيولوجي بدون فكر يحدّده ويوجهه، ويتأثّر به ويثريه، فالدراسات الإمبريقية الفجّة بلا تنظير هي جمع لأكوام من البيانات العديمة الجدوى والدلالة ولهذا لا مفر من انتقاء نظري يوجّه البحوث. وهنا يمكن طرح التساؤلات التالية:

ـ ما دمنا نسلم بأنه ليس لدينا نظرية نوعية حول المجتمع العربي كيف يتسنّى لنا إجراء دراسات علمية تجمع معطيات وبيانات ذات معنى ودلالة دون توجيه نظري؟.

ـ إذا أردنا أن نجري دراساتنا على أُسس علمية رصينة فأي من الاتجاهات المعروضة في التراث المعاصر نختار؟. وما هي معايير المفاضلة والاختيار من بين هذه الاتجاهات؟.

ـ وهل يمكن أن نختار في ضوء معايير إيديولوجية تحددها الأهداف القومية التي نتطلع إليها أم يمكن أن نختار بعد أن نختبر صحة النظريات المطروحة علينا وصدقها؟.

فنحن في الاختيار أقرب لاختيار نموذج يرى التغير أساس واقع الإنسان، ويرى في نمط الإنتاج العربي وما يترتب عليه من ثقافة فوقية قومية أساس مدخل لدراسة الواقع الاجتماعي العربي، ويرى في الجدول كإنجاز علمي إنساني أساس التحليل والتفسير لفهم العام والخاص، والأصيل والدخيل والمؤقت والمستمر والمطرد والحقيقي والزائف في نمط الإنتاج وفي الثقافة القومية، في الوقت نفسه وخصوصيتها في علاقتها

الجدلية بالقوانين العامة لتطور المجتمع البشري وثقافته[17].

والواقع أن هذا النص يعبّر ببساطة عن غربة العقل العربي بعد أن تنكّر لأصوله الثقافية وأصبح يقلب نظره في ثقافة غيره علّه يجد ما يستعيض به عن ثقافته الأصيلة. هل صحيح أننا لا نملك نظرية نوعية حول المجتمع العربي؟ وهل من المنطقي أن تصل أزمة العقل العربي إلى الحد الذي يجعلها ترتضي كل الحلول وتقبل بكل الاختيارات والمفاضلات باستثناء الاختيار العقائدي الذي يشكّل بالفعل هويتها؟. إن الانصاف والنزاهة تقتضي منا أن نظهر الأمور على حقيقتها حتى يعلم المثقف العربي حقيقة ما يراد به تحت شعار الأسس العلمية الرصينة.

إن الذي يجعل الاتجاه القومي في عمومه يرفض الإسلام أو المذهبية الإسلامية في التحليل، ليس الجهل بالإسلام وعقائديته فهؤلاء الرواد لهم اطلاع واسع خاصة في المجال الاجتماعي الذي تصدّوا لدراسته، ولكن الدافع الحقيقي وراء اختياراتهم تلك، هو التعصّب على الإسلام ليس إلاّ. إن هذا الاتجاه قام أساساً بالدعوة إلى قيام أسس منهجية تكون قادرة بالفعل على فهم الواقع العربي، وهم يدركون جيداً أن المجتمع العربي لا يمكن فهمه إلاّ في ضوء ثقافته وتراثه الفكري والروحي، ولكن التعصب القومي أفقد هذا الاتجاه وعيه الأصيل وخلق في نفسه وعياً زائفاً ومصطنعاً لحقيقة ما ينبغي أن تكون عليه المبادرة الحقيقية لفهم المجتمع العربي.

إننا نؤكد ـ ومع إصرار ـ أن الذي يعطي لعلم الاجتماع العربي أصالته فعلاً لا يكمن في حبسه داخل الحدود الجغرافية العربيّة وإثارة القضايا التراثية والثقافية المتعلقة بالتاريخ الحضاري للأمة العربية فقط، ولا يكمن في إجراء المفاضلات بين مناهج الشرق والغرب واختيار نموذج دون آخر حسب ما تمليه الأهداف القومية، وإنما الذي يضمن أصالة قيام علم اجتماع عربي فعلاً هو مدى ارتباطه بوعائه الحضاري ومدى حضور الخلفيّة العقائدية التي ينتمي إليها وتجسد أصالته، وهي الوحيدة القادرة على مواجهة الزيف العقائدي الذي تمارسه النظريات الوضعية، وهي الوحيدة القادرة على تحرير علم الاجتماع في الوطن العربي ـ الإسلامي من ضيق القيود الخارجية والعرقية ليتجاوز القضايا العربية فكراً وتراثاً وواقعاً ليصبح منظوراً شاملاً ورؤية منهجية تكون حاضرة على كل مستويات التحليل، سواء تعلق الأمر بقضايا الوطن

---

(١٧) الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، عدد ٤٤ ـ ص ٢٩٥.

العربي أو بثقافته وتراثه الاجتماعي أو بقضايا إنسانية عامة تتجاوز هذه الحدود وهذه الثقافة.

إن هذه المهمة الصعبة هي التي ينتظر أن يقوم بها علم الاجتماع الإسلامي كبديل منهجي. فإذا كانت القومية قد أفلست في دعوتها إلى حضور العقل العربي الضيِّق على المستوى النظري والمنهجي والجغرافي، فإننا ندعو إلى حضور العقل الإسلامي بتصوره المتكامل والممتد إلى كل القطاعات الإنسانية والثقافية.

إن الرضوخ للمقررات العلمانية التي تملي على الاتجاه القومي تصوراته بالإضافة إلى التعصب ضد الإسلام ومذهبيته أدّيا إلى فشل هذا الاتجاه في أن يعكس المشاكل الحقيقيّة للمجتمع العربي، والتعبير عن قضاياه وتمثيلها تمثيلاً حقيقياً وعلمياً وموضوعياً، وحينما يزول هذا التعصب ويكتشف الاتجاه القومي المعنى الأصيل لشعار «العودة إلى الذات» سوف تنكشف الحقيقة التي ظل القوميُّون ولا يزالون يمارسون ضدها كل أساليب الزيف والقمع الفكري.

المبحث الثاني: علم الاجتماع الإسلامي كبديل منهجي

١ ـ عرض لوجهات النظر الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية

ظهرت الدعوة إلى أسلمة العلوم الاجتماعية كبديل للتناقضات التي وقع فيها هذا الفرع من العلوم الإنسانية وتخليصه من المضامين الإلحادية التي يحملها. وقد تفاوتت هذه الجهود على مستوى العمق والتحليل وعلى مستوى الوضوح والرؤية والتصور. ففي الحين الذي ظهرت فيه طائفة من البحوث الجادّة والمخلصة والتي حاولت أن ترسم معالم المنهج الجديد ظهرت محاولات أخرى تحمل نفس الشعار دون أن تكون على نفس المستوى من الجديّة والوضوح.

وأمام هذه الحالة سنميّز بين طائفتين من البحوث بحسب وضوح الرؤية وبحسب الفهم الذي يحمله الكاتب لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية، ونؤكد هنا ابتداء أننا لا نشك في إخلاص هذه الجهود وقصدها إلى تأصيل منهج إسلامي متميّز في تناول القضايا الاجتماعية، ولكن ذلك لا يعني أن جهودها جاءت موفقة في تحقيق هذه الأهداف وذلك لأسباب موضوعية بحيث إن هذه الأبحاث قام بها أساتذة

متخصصون، ولكنهم وقعوا تحت تأثير المدارس الاجتماعية الوضعيّة ولم تكن لهم رؤية واضحة، فجاءت محاولاتهم تتسم بنوع من التلفيق. على أن البعض الآخر من هذه البحوث تشعر فيها بوضوح الرؤية وتحرّرها من التبعية المذهبية، ولكنها تعطي فهماً خاصاً لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية حيث تربطه بالمشكلات المرتبطة بالتراث والثقافة والمحيط الإسلامي.

غير أن طائفة من المؤلفين أدركوا المعنى الحقيقي لأسلمة العلوم الاجتماعية الذي يتمثل في ضرورة حضور العقل الإسلامي في التحليل والتفسير وإخضاع الأفكار الاجتماعية للمذهبية الإسلامية، وجعل الخلفية العقائدية حاضرة في طرح القضايا الاجتماعية سواء تعلّق الأمر بقضايا التراث العربي الإسلامي أو بمشكلات المجتمع العربي الإسلامي أو بقضايا إنسانية عامة.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نميِّز على العموم بين وجهتين من النظر في أسلمة العلوم الاجتماعية: الأولى تقوم على أساس موضوعي أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالمواضيع المتصلة بالإسلام تراثاً وواقعاً وفكراً، والثانية تقوم على أساس منهجي عقائدي أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالعقائدية الإسلامية.

(أ) وجهة النظر القائمة على الأساس الموضوعي

هذه البحوث سنعرض لطائفة منها بالقدر الذي يوضح أهدافها وتصوراتها. والنموذج الأول الذي نعرض له في هذا الإطار: كتاب علم الاجتماع الإسلامي للدكتور زيدان عبد الباقي، الذي حاول فيه الكاتب أن يعرض مواضيع علم الاجتماع من منظور إسلامي، ويتخلّص من العيوب التي وقع فيها غيره من الكتّاب في ترديد النظريات الغربيّة، ونبّه على كثير من مواطن الضعف في علم الاجتماع، خاصة في ما يتعلق بأمر الدين والحديث عن المواضيع التي لا سبيل إلى ملاحظتها وتناولها بالدراسة الوضعية. إلاّ أن الكاتب بالرغم من وعيه بأخطاء المنهج الغربي الوضعي، فإن تأثّره ظهر واضحاً في هذه الدراسة خاصة فيما يتعلّق بتبنّي آراء المدرسة الاجتماعية الفرنسية.

يحدد الكاتب مجال علم الاجتماع الإسلامي في ثلاث نقط:

ــ توفير التكيّف الاجتماعي على أساس من الدين الإسلامي.

ـ دراسة الدين كعملية واقعية لا وجدانية بحتة، مما يحتم الربط بين الدين والاجتماع الإنساني.

ـ الربط بين المنهاج الربّاني والمنهاج العلمي.

هذه النقط التي تناولها الكاتب وإن كانت تضع بعض الأُسس لانطلاق علم اجتماع إسلامي إلاّ أنه حينما حاول توظيف هذه المفاهيم ظل خاضعاً لمناهج التحليل التي تتبناها المدرسة الاجتماعية الفرنسية، وخاصة حينما يتحدث عن خواص الظاهرة الاجتماعية ويطبّقها على الإسلام.

وفي الفصل الثالث يتحدث الكاتب عن بعض المصطلحات الاجتماعية مع مقارنة ذلك بمفهوم هذه المصطلحات في المنظور الإسلامي. ولا شك أن هذه الدراسة مفيدة ولها قيمة عالية إذ تبرز الفوارق الدلاليّة بين المصطلحات في كلا الاستعمالين: الغربي والإسلامي. ولكن القارىء لا يقف على هذا التفريق المنهجي الواعي بقدر ما يقف على قراءة سوسيولوجية غربية لواقع شرقي تُسْتَبدل فيه الشواهد فقط مما يجعل القارىء يقرّر أن الحديث عن مصطلحات مثل الجمهرة والجماعة والمجتمع والحراك الاجتماعي والتدرج الاجتماعي أو التجمع والجمهور... حديث منقطع الصلة بعلم الاجتماع الإسلامي إذ لم يكن قائماً على منطلقات إسلامية في الرؤية والمنهج والتحليل.

صحيح أن هذه الملاحظة لا يمكن تعميمها على كل المصطلحات التي ذكرها الكاتب حيث ربط بعضها بالمفهوم الإسلامي، ولكن هذا الربط ظل في الغالب الأعم يعاني من الانفصام فكأن القارىء يحس أن الكاتب ينتقل من قراءة سوسيولوجية إلى قراءة تاريخية تستطلع أحداث التاريخ والسيرة، وهنا تذوب الفواصل بين مجالات العلوم.

ففي الفصل الرابع يتحدث عن التفاعل والعمليات الاجتماعية والتنشئة الاجتماعية ويحلّلها تحليلاً سوسيولوجياً يعتمد فيه على التنظير الغربي، وهنا نقف على دراسة منظمة، ثم ينتقل إلى الحديث عن التنشئة الاجتماعية في الثقافة الإسلامية، وهنا تكمن المفارقة حيث ينتقل من أسلوب منهجي في العرض السوسيولوجي إلى أسلوب عرض الوقائع والقراءة التاريخية حيث نجد أنفسنا أمام وقائع بعينها دون أن نقف على مستوى معين من التنظير.

وهذا النقد الموجز للكتاب نهدف من ورائه إلى الارتفاع بعلم الاجتماع الإسلامي من مجرد سرد الأحداث والقراءة الغربية لوقائع شرقيّة إلى مستوى التأصيل المنهجي. فعلم الاجتماع الإسلامي لا يعني عرض الشواهد من واقعنا التاريخي والثقافي بقدر ما يعني النظرة الإسلامية إلى الوقائع والتحليل الذي لا يتعارض مع المعتقدات الإسلامية وإضفاء الصبغة الإسلامية على المفاهيم أيّاً كانت.

والنموذج الثاني الذي نقدمه هو الدراسة التي قامت بها د. سامية مصطفى الخشاب بعنوان علم الاجماع الإسلامي. وهذه الدراسة كسابقتها تتميّز بتعدد محاور ومواضع البحث، وتنتقل الكاتبة من محور إلى آخر وعبر قضايا متباينة تنتظم كلها تحت عنوان واحد هو علم الاجتماع الإسلامي. وهذا المنهج يفرضه تصور الكاتبة لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية. فهي تعتقد أن علم الاجتماع الإسلامي هو ذلك العلم الذي يصف ويحلل معطيات الفكر الإسلامي على أساس أن هذه المعطيات تعكس وتجسد آراء واتجاهات ونظريات منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقِيَم والمشكلات التي سادت في المجتمعات الإسلامية في المراحل الأولى من نشأتها وانتشار الشريعة الإسلامية. ففي تصوري ـ تقول الكاتبة ـ إن علم الاجتماع الإسلامي لا بد أن يغطي اهتمامات بالغة الخطورة في تاريخ المجتمع الإسلامي، ويتناول بالبحث والدراسة والتحليل والتوثيق العلمي أحداثاً سطرها المجتمع الإسلامي »[18].

ومعنى هذا أن موضوع علم الاجتماع الإسلامي سوف يتركز في نظر الكاتبة حول دراسة النُظم الاجتماعية وما يتصل بها من ظواهر... وإبراز الدور العلمي والطليعي لرواد الدين الذين اهتموا بالفكر الاجتماعي الإسلامي[19].

هذا الفهم لأسلمة العلوم الاجتماعية أو لقيام علم الاجتماع الإسلامي، لا يمضي دون أن يترك وراءه سلبيات معيّنة لأنه يحصر اهتمامه في المجالات والاهتمامات المرتبطة بقضايا تتصل بالبيئة الإسلامية وتغيب فيه الرؤية المذهبية والخلفية الإسلامية في التحليل.

وقد كان من نتيجة غياب المنطلق العقائدي أن انتهت الكاتبة إلى نتائج مناقضة

---

(١٨) علم الاجتماع الإسلامي ـ ص ١٤.
(١٩) علم الاجتماع الإسلامي ـ ص ٦٥.

لمقررات المذهبية الإسلامية في الوقت الذي تقع فيه الدراسة داخل علم الاجتماع الإسلامي. ولتوضيح هذه المسألة نأخذ بعض النماذج. لقد قامت الكاتبة بتحليل ظاهرة الدين، واعتمدت في هذا التحليل على ما كتب في الموضوع في المصادر الأجنبية التي تعتبر الدين مجرد ظاهرة اجتماعية مجردة من أصلها الإلهي، وتعرض لمختلف النظريات التي قيلت في الموضوع ثم تتحدّث عن علاقة السحر بالدين وأسبقية أحدهما على الآخر، وتعيد المناقشات الوضعيّة في الموضوع.

وفي تحليل حول أسباب الوازع الديني عند الإنسان المعاصر ينتظر القارىء أن تقدم الكاتبة تحليلاً إسلامياً حسب ما يوحي به الوحي في تسجيله لهذه الظاهرة، ولكن المؤلفة تعود مرة أخرى لتنقل إلينا دراسة لوكمان حول انحسار الدين القائم على التنظيم الكنيسي والخاضع لتوجيهه وسرد ما انتهى إليه من ارتفاع نسبة التديّن في المناطق الريفيّة وعند جنس النساء وانخفاضه عند متوسطي العمر[٢٠]..

وهناك سؤال ملحّ يفرض نفسه على كل متصفّح للكتاب يتعلّق بعلاقة هذا السرد بعلم الاجتماع الإسلامي وفائدته بالنسبة للباحث المسلم إذا كانت الخلفية الإسلامية غائبة ولا تمارس رقابتها على نتائج الدراسة السوسيولوجية الوضعية.

وفي الباب الثالث تتحدّث الكاتبة عن مجالات علم الاجتماع الإسلامي وموضوعه فتتحدّث عن الطرق الصوفيّة والفرق الكلاميّة كحركتين اجتماعيتين وعن الثورات الاجتماعية وحركات التمرد وعن الرحلات العلمية. حاولت الكاتبة أن تعطي نموذجاً تطبيقياً لهذه الدراسة في تحليل ظاهرة التصوّف، وهنا تكمن المفارقة الفاصلة بين القراءة التاريخية والدراسة السوسيولوجية الواعية. فالقارىء لا يقف على تحليل للسلوك الاجتماعي لهذه الجماعة والتأثير الذي تمارسه المعتقدات التي تؤمن بها وأثرها في سلوكها مع حضور العقل الإسلامي في التحليل، وإنما يقف على الإحالة مرة أخرى إلى الدراسات الأجنبيّة في الموضوع، حيث تعرض المؤلفة نتائج دراسة ولييم جيمس وبرتراند رسل حول الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوّف المختلفة[٢١].

---

(٢٠) علم الاجتماع الإسلامي - ص ١٨.

(٢١) المصدر السابق - ص ٦٧ - ٦٨.

وبعد هذه الإحالة تنتقل الكاتبة إلى قراءة تاريخية لنشأة الطرق الصوفية وتطورها داخل المجتمع العربي الإسلامي، وهي قراءة لا نجد لها ما يبرر إدراجها ضمن علم الاجتماع الإسلامي ما دامت لا تختلف عن أيّة قراءة عادية في الموضوع.

لا شك أن دراسة الطرق الصوفية من المهام التي يتعينّ على علم الاجتماع الإسلامي إنجازها بشرط أن نفصل بين القراءة التاريخية والقراءة السوسيولوجية للظاهرة. فبدون هذه الفواصل تضيع الحدود بين العلوم وتختلط المفاهيم. إن غياب الخلفية الإسلامية في التحليل هي الحلقة المفقودة في هذا النوع من الدراسات التي أنجزت في إطار التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي حيث نجد انفصاماً كاملاً بين الشعار والمضمون، تأخذ بالإسلام بيد، وتتمسك بالتحليل الوضعي بأخرى وهي صورة لا تختلف كثيراً عن واقع الإنسان المسلم المعاصر الذي يعاني من أزمة الانفصام بين ما يؤمن به من معتقدات دينية وما يفرضه الواقع الذي يعيشه.

والنموذج الثالث الذي نعرضه هو كتاب نحو علم الاجتماع الإسلامي للدكتور زكي محمد إسماعيل مع ملاحظة أن هناك فارقاً أساسياً بين هذا الكتاب وبين النموذجين السابقين. فالاتجاه الإسلامي واضح في تفكير الكاتب وهو لا يستعير القوالب الغربية ونماذج التحليل الوضعية، ويلتزم التحليل القائم على وجهة النظر الإسلامية على مستويات البحوث الجادة التي قدّمها، إلاّ أننا نختلف عن وجهة نظر الكاتب بخصوص فهمه لأسلمة العلوم الاجتماعية التي حددها الكاتب بدراسة المواضيع المتصلة بالقضايا الإسلامية وهي النقطة التي يشترك فيها مع سابقيه.

لقد تصور الكاتب أن الباحث الاجتماعي حينما يتناول قضايا مرتبطة بالإسلام مهما تعددت أشكال هذا الارتباط فإن عمله يصب في صميم علم الاجتماع الإسلامي وبالعكس، وهو ما نراه مخالفاً لما نقصده بأسلمة علم الاجتماع أو تأسيس علم اجتماع إسلامي بمعنى أن يكون الباحث متشبعاً بروح المذهبية الإسلامية ويتخذ من الإسلام منطلقاً في التحليل يقابل بها الخلفيات العقائدية المسيطرة سواء تعلّقت بالمواضيع المتّصلة بقضايا إسلامية أم لا.

يقول الكاتب بخصوص تحديده لعلاقة علم الاجتماع الإسلامي بعلم الاجتماع الديني: «إذا كان علم الاجتماع الديني يدرس الظاهرة الدينية في عمومها سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية في شتى الملل والعقائد، فإن علم الاجتماع الإسلامي

يقتصر في دراسته على الظواهر الإسلامية من حيث نشأة الظاهرة وتطورها وطبيعة النُظم والأنساق الاجتماعية في المجتمع الإسلامي وعلاقة هذه النُظم بغيرها من النُظم الاجتماعية غير الإسلامية وطبيعة هذه العلاقة من حيث الأثر المتبادل »[٢٢]. ويقول في مكان آخر من الكتاب نفسه « قد يثار سؤال فحواه: ألَا تعتبر الدراسات السوسيولوجية العديدة التي تجري في المجتمعات الإسلامية دراسات تدخل في إطار علم الاجتماع الإسلامي حتى ولو لم تحمل عناوينها أو اتجاهاتها الطابع الإسلامي كالدراسة التي تتصل بالبناء الاجتماعي للقرية أو المدينة أو تلك التي تعالج موضوعات الجريمة أو القانون أو الهجرة أو الأسرة والمشاكل الاجتماعية العديدة التي توضع موضع الدراسات المنهجية في هذه المجتمعات؟. والإجابة أن مثل هذه الدراسات في رأينا لا تدخل في إطار علم الاجتماع الإسلامي إلا إذا كانت تهدف أساساً إلى إبراز دور الدين الإسلامي وأثره في المجتمع من خلال الظاهرة موضوع الدراسة، فإذا خضعت القرية في دراستها السوسيولوجية لإبراز دور الدين الإسلامي وأثره في المجتمع الريفي كانت تلك الدراسة في صميم علم الاجتماع الإسلامي، وإذا خضعت دراسة الجريمة سوسيولوجياً إلى إبراز أثر الضبط الإسلامي المتمثّل في الحكم بالشريعة الإسلامية وأثر هذا التطبيق في حجم الجريمة ونوعيتها وانتشارها كانت تلك الدراسة في إطار علم الاجتماع الإسلامي[٢٣].

هذا التقييد الذي يفرضه الكاتب على علم الاجتماع الإسلامي لا نرى له مبرراً على الإطلاق لأنه يسعى إلى اختزال مجال ومهمة علم الاجتماع الإسلامي في قضايا محدودة هي القضايا التي تتعلّق بالنظام الإسلامي وأثره في المجتمع وفي رقعة جغرافية محدودة هي الرقعة التي يمتد إليها أثر هذا النظام، ولا ندري في مثل هذا التصور ماذا سيكون موقف الباحث المسلم من الزيف الإيديولوجي وتشويه الحقائق الذي تمارسه النظريات الوضعية وموقفه من القضايا العالمية. ونشير هنا إلى أن النظريات الاجتماعية المسيطرة الآن والمتمثّلة في النموذج الغربي البنائي الوظيفي والنموذج الماركسي المادي لا تقوم على القضايا المتصلة بالمجتمع الرأسمالي أو الشيوعي وأثر هذين النظامين في الحياة الاجتماعية داخل كلا المعسكرين. وما دمنا نطرح الإسلام كبديل إيديولوجي فما

(٢٢) نحو علم اجتماع إسلامي - ص ٧.

(٢٣) نحو علم اجتماع إسلامي - ص ٣٣.

الداعي إلى استثنائه من هذا التصور الشامل مع اعتقادنا بأن الإسلام أولى بمثل هذا التصوّر الشمولي باعتباره منهجاً ربانياً ودعوة عالمية تتعرض لقضايا الإنسان داخل وخارج المجتمع الإسلامي.

إن دراسة أيّة مسألة من المسائل الاجتماعية سواء تعلّقت بالبناء الاجتماعي لجهة معيّنة أو بالجريمة أو الأسرة... وسواء أكانت في مجتمع إسلامي أو غير إسلامي إذا خضعت في تحليلها للمنطق الإسلامي فإنها تكون في صميم علم الاجتماع الإسلامي، وإذا خضعت في تحليلها لمنطلقات وخلفيات غير إسلامية فإنها تظل بالضرورة خارج إطار علم الاجتماع الإسلامي حتى ولو كانت هذه القضايا المدروسة متعلقة بالمجتمع الإسلامي، وإلاّ لوجب أن نعتبر مجموع الدراسات الموجودة والتي قام بها متخصصون عرب حول قضايا متصلة اتصالاً مباشراً بالإسلام كالدين والأسرة والقانون والجريمة من صميم علم الاجتماع الإسلامي، مع العلم أنها تتبنى خلفيات إيديولوجية غير إسلامية وهي الصفة التي تستبعد عنها صفة الإسلامية وتجعلها خارج نطاق علم الاجتماع الإسلامي.

ولعل هذا التصور هو الذي أملى على الكاتب تصميم موضوعات الكتاب الذي إتخذ شكلاً موسوعياً ينتقل فيه الكاتب من موضوع إلى آخر يمكن أن يكون مجالاً لدراسات مستقلّة. فالذي يجمع مواضيع الكتاب ليس رابطة منطقية بين قضاياه، بل يجمعها كونها قضايا متصلة بالإسلام رغم اختلاف محاورها وتعدد مواضيعها.

ـ ملاحظات عامة حول هذا الاتجاه

أولاً ـ ان بعض الكتّاب الذين كتبوا في علم الاجتماع الإسلامي وإن كانت تدفعهم الرغبة في تأصيل هذا العلم إلاّ أن الفكرة لم تكن ناضجة عندهم. ولذلك انتهوا إلى تقرير نتائج متعارضة مع المنطلقات الإسلامية في الوقت الذي ألزموا فيه أنفسهم بتحليل القضايا الاجتماعية داخل إطار علم الاجتماع الإسلامي.

ويرجع السبب في ذلك إلى وجهة نظرهم الخاصة لأسلمة العلوم الاجتماعية، فقد تصوروا أن الذي يضفي صبغة الإسلامية على علم الاجتماع هو طبيعة الموضوع أي تخصيص مواضيع بعينها لها صلة من جهة ما بالثقافة الإسلامية سواء تعلقت هذه المواضيع بقضايا اجتماعية داخل الوطن العربي الإسلامي أو بقضايا إسلامية عاشها

المجتمع الإسلامي أو بقضايا ثقافية أفرزها المفكّرون المسلمون، ولذلك كانت جلّ القضايا التي تناولوها بالدراسة تصبّ في هذا المجال. وجدير بالذكر أن وجهة النظر هذه تلتقي مع وجهة النظر القومية مع اختلاف في توسيع الرقعة الجغرافية حيث يتجاوز هؤلاء العالم العربي إلى العالم الإسلامي الأوسع. ومن الطبيعي أن يكون تأسيس علم الاجتماع الإسلامي على موضوع الدراسة عاملاً حاسماً في تضييق الخناق على مجالات دراسته حيث يغيب التحليل الإسلامي خارج حدود المشكلات المتصلة بالإسلام واقعاً وفكراً وتراثاً، مما يجعل حدود هذا العلم ومجالاته ضيِّقة جداً لا تستوعب قضايا الإنسان المعاصر وتحرم على الباحث المسلم الكلام خارج الحدود الجغرافية والثقافية للإسلام وهو أمر ينافي طبيعة الإسلام نفسه الذي يهيمن بمنهجه الرباني وبمذهبيته المتميزة على كل الثقافات الإنسانية. وإذا كان هذا المقياس قاصراً عن إعطاء الصورة الحقيقيّة لهذا العلم فإنه يتعيّن على الباحث في علم الاجتماع الإسلامي أن يبحث عن أسس جديدة تكون قادرة على إعطاء هذا العلم صفة العمومية والشمولية والامتداد خارج النطاق الجغرافي والثقافي الإسلاميين.

وتحقيق هذا الهدف لن يتأتى إلاّ إذا تم تأسيس علم الاجتماع الإسلامي على أساس منهجي بدلاً من الأساس الموضوعي. فالذي يميّز علم الاجتماع الإسلامي عن غيره ليس موضوع بحثه وإنما المنهج المتّبع في بحث هذا الموضوع والذي يتحدد أساساً في المنطلق الإسلامي والخلفية العقائدية التي تراعي في تحليلها موافقتها لأصول الإسلام.

ثانياً ـ تميزت النماذج السابقة بطابعها الموسوعي وحاولت أن تجمع بين التنظير والتطبيق، وكانت في الغالب تنقل المفاهيم الغربية على أساس استخدامها في التنظير لعلم الاجتماع الإسلامي. ويتمثل طابعها الموسوعي في الجمع بين ألوان من المواضيع دون أن يكون هناك تسلسل منطقي يربط أجزاءها سوى تصنيفها داخل إطار علم الاجتماع الإسلامي.

لقد كان للمؤلفات والمقالات الأولى التي كتبت في هذا المجال ما يبررها وهو إثارة انتباه الدارسين إلى ضرورة أسلمة العلوم الاجتماعية والتنبيه على هذا التحوّل الجديد الذي يعبّر عن ميلاد وعي ثقافي إسلامي تجاه العلوم الاجتماعية، فكان التعبير بعلم الاجتماع الإسلامي أو علم الاجتماع القرآني وغيرها من العناوين المماثلة تجسيداً لهذا

التحول وتعبيراً عن هذا الوعي الجديد.

إن الاستمرار على هذه الوضعية يكون في الحقيقة على حساب علم الاجتماع الإسلامي، فالباحث المسلم في هذه الفترة بالذات حينما يشغل نفسه بتحديد أهداف هذا العلم ومواضيعه. . . يظل يدور في حلقة مفرغة، فيعيد مناقشات سابقة، وهذا هو الذي حدث بالفعل حيث نجد بعض المؤلفات التي صدرت تحت هذا العنوان يعيد بعضها بعضاً حيث تتحدث عن شرعية وجود هذا العلم ومناقشة المعترضين على قيامه، وتحديد أهدافه ومجالاته. . . في حين أن المنتظر من الباحث المسلم أن يقدم تحليلاً للقضايا الاجتماعية التي لا تزال معلقة والتي أعطيت لها تحاليل غريبة عن طبيعتها.

إن المطلوب من علم الاجتماع الإسلامي حالياً هو تنفيذ هذه التوصيات والقيام بدراسات ميدانية تترجم هذه الأهداف إلى واقع عملي يستجيب لمشكلاتنا الاجتماعية.

ثالثاً ـ بعض هذه الكتابات لم تكن الرؤية فيها واضحة وبعضها الآخر كانت تدفعه الرغبة العاجلة في إصدار كتاب في هذا الموضوع وجاءت محاولاته غير مرضية، وهذا يعطي الفرصة لخصوم الاتجاه الإسلامي للتعريض بهذه المحاولات لا على أساس أنها محاولات في طريق التجربة والبحث عن الذات، ولكن على أساس أنها تشكل مأزق الاتجاه «الإسلامي» الذي يعج بالمتناقضات والمغالطات المنهجية حسب تعبير أحد هؤلاء الخصوم.

وحينما ننظرإلى بعض هذه الكتابات نجد أنها بالفعل ليست على المستوى المطلوب. وكمثال على ذلك كتاب د. محمد نبيل السمالوطي الذي كان محل نقد شديد. إن الكاتب يخصّص ربع الكتاب فقط للحديث عما أسماه «بالمنهج الإسلامي في دراسة المجتمع، دراسة في علم الاجتماع الإسلامي» وهو العنوان الذي يحمله الكتاب، وبقية الكتاب عرض عام يقرب المفاهيم والنظريات الغربية بشكل مبسّط. وبالرغم من أن الفصول الأولى التي خصّصها الكاتب للحديث عن المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع سليمة ومقبولة من الوجهة الإسلامية إلّا أنها لا ترتفع إلى مستوى التأسيس المنهجي كما يوحي بذلك عنوان الكتاب، فهذه الفصول تتحدّث عن الأسس البنائية للتنظيم الاجتماعي في الإسلام، والتفسير الإسلامي للتاريخ الإنساني، وتاريخ التفكير الاجتماعي عند المسلمين، وذلك بشكل مختصر.

ويضاف إلى ذلك أن المفاهيم التي ضمنها بقية الكتاب والتي تشكّل موضوعه الأساسي لا علاقة لها بعلم الاجتماع الإسلامي، والمفاهيم التي تتضمنها قد تكون متعارضة مع الاتجاه الذي يتبنّاه الكاتب[٢٤].

إن المعارضين للمنهج الإسلامي كثيراً ما يصفون الأعمال التي يقدّمها الإسلاميُّون بالانتقائية، وهذا الوصف قد يكون صادقاً أحياناً في بعض الكتابات التي توظف المفاهيم الغربيّة التي لا تتفق مع المنظومة الفكرية الإسلامية، ولذلك ندعو إلى أن يكون تعاملنا مع التراث السوسيولوجي الوضعي أيّاً كان انتماؤه قائماً على أساس منهجي واعي يضع نصب عينيه العقائدية الإسلامية باعتبارها مصدراً ومقياساً لعرض ما في المذاهب الوضعية من أوجه الصواب أو الخطأ.

رابعاً ـ بخصوص تحديد علاقة علم الاجتماع الإسلامي بعلم الاجتماع العام، تصور بعض الدارسين أن علم الاجتماع الإسلامي يمكن اعتباره فرعاً من علم الاجتماع العام. فالدكتور زيدان عبد الباقي يذكر أنه من الممكن أن نعترف بهذا الفرع الجديد كفرع ينتمي إلى بقية فروع علم الاجتماع العام مثل علم الاجتماع الحضري أو الريفي أو التربوي أو العائلي. . . ، وذلك بالرغم من أن هذا الفرع لم يأت ضمن فروع علم الاجتماع التي حددها دوركايم[٢٥]. وتقول الدكتورة سامية الخشاب: «إن هذا الفرع قد اكتملت له كل المقومات لكي يكون علماً وفرعاً من فروع علم الاجتماع في الإسلام، وله أهدافه حيث يحرص هذا العلم على دراسة الفكر الاجتماعي من منطلق سوسيولوجي مع إبراز التراث الاجتماعي الإسلامي[٢٦]. . . .

وليس بخافٍ مدى التناقض الذي يقع فيه الباحثون حينما يجعلون علم الاجتماع الإسلامي فرعاً من علم الاجتماع العام، ويقرون بإمكان تعايش نظريتين متقابلتين من حيث المنطلقات والأسس المنهجية. إن علم الاجتماع العام بناء متكامل له أسسه التي بني عليها وله منهجه الذي ينبثق من هذا البناء وله نسقه الداخلي الذي يحكم هذا

---

(٢٤) يراجع هذا النقد في: المستقبل العربي، ع ٧٨، سنة ٨/١٩٨٥، مقال بعنوان علم الاجتماع والصراع الايديولوجي في المجتمع العربي، د. حيدر إبراهيم علي.

(٢٥) علم الاجتماع الإسلامي ـ ص ١.

(٢٦) علم الاجتماع الإسلامي، د. سامية الخشاب ـ ص ٩.

البناء. والفكرة الأساسيّة التي ينبغي أن نضعها بين أعيننا أن ميلاد هذا العلم جاء بعد صراع حاد وعنيف بين نسقين متناقضين: بين النسق الديني وبين النسق العلماني الذي ولد في أحضانه علم الاجتماع. وهذا البناء المنهجي العلماني لعلم الاجتماع - وهو كلٌ لا يتجزأ - ينطبق على كل فروعه، فكيف يمكن أن نعتبر علم الاجتماع الإسلامي وهو بناء منهجي متميِّز له نسقه الداخلي الخاص والقائم على التوحيد فرعاً من فروع بناء منهجي آخر يقوم على أسس مناقضة تماماً لهذه العقيدة؟.

ولعل الذي دفع هؤلاء إلى اعتبار علم الاجتماع الإسلامي مجرد فرع من فروع علم الاجتماع القائم على أسس وضعية يكمن في عدم تصورهم إمكانية قيام علم الاجتماع الإسلامي كوحدة مستقلّة عن المناهج الأخرى بكل ما تحمله من خلفيات وعقائديات ويشكّل وحده بناءً متميزاً يقوم في مقابل بقية المذاهب والنظريات حيث اعتبروا أن الذي يميز علم الاجتماع الإسلامي عن غيره هو مجرد موضوعه الذي ينصبّ على القضايا المتصلة بالإسلام.

(ب) وجهة النظر القائمة على الأساس العقائدي

تقوم وجهة النظر هذه على المنطلق العقائدي وتتخذ الإسلام منطلقاً في التفكير والتحليل والتفسير. ووجهة النظر هذه محاولة موفقة في طريق أسلمة العلوم الاجتماعية وتأسيس منهج إسلامي يستجيب لمقررات العقيدة والتصورات التي تفرضها المذهبية الإسلامية في فهم قضايا الإنسان والمجتمع.

وتعتبر محاولة الدكتور علي بشارات[٢٧] مثالاً على هذه الجهود التي أنجزت من

---

(٢٧) لم أتمكن من الرجوع مباشرة إلى مؤلفات د. علي بشارات، واعتمدت على عرض د. محمد علي محمد لأفكار بشارات في مقدمة كتاب: مجالات علم الاجتماع المعاصر أسس نظرية ودراسات واقعية. ود. بشارات عالم اجتماع باكستاني كرس اهتمامه لصياغة علم اجتماع وفقاً للعقيدة الإسلامية، وحاول أن يحلّل بناء المجتمع ويناقش مكوناته المختلفة ويعالج مفهوماته في ضوء حقائق الإسلام وتراثه. وقد وفق في أن يصوغ فكرته صياغة علمية ومحكمة من خلال تدريبه السوسيولوجي الطويل في أقطار عديدة من البلدان وعلى أيدي أقطاب علم الاجتماع الغربي حيث درس على أساتذة المدرسة الألمانية والمدرسة الإنجليزية، واتصل عن قرب بعلم الاجتماع الأمريكي. كتب د. بشارات مجموعة من المؤلفات تتعلق أساساً بالتراث الاجتماعي الإسلامي وبمحاولة وضع تصور محدد لعلم الاجتماع في ضوء القرآن. فبخصوص إسهامات المفكرين الإسلاميين في مجال الفكر الاجتماعي أصدر درسة متخصصة بعنوان: الفلسفة الاجتماعية الإسلامية، كما أصدر مؤلفاً هاماً عرض فيه خلاصة فكره التكاملي في مجال الاجتماع =

هذا المنطلق الذي يتعامل مع التراث الاجتماعي تعاملاً نقدياً وبناء. وكانت جهود الدكتور بشارات تتمثّل بالخصوص في تقديم قراءة سوسيولوجية للتراث الاجتماعي الذي قدمه المفكرون الاجتماعيُّون المسلمون إلى جانب دراسة التراث الاجتماعي العالمي دراسة تكاملية وفق منظور عقائدي إسلامي ينتهي منه إلى تقرير تفرّد علم الاجتماع الإسلامي والإطار المنهجي الذي يتميز به.

قد لا يكون د. بشارات موفقاً في كل أعماله لاعتماده على مصطلحات ولغة علم الاجتماع الغربي، كما ذكر ذلك د. محمد علي محمد، ولكن التزامه بموافقة الأصول الإسلامية في تحليل القضايا الاجتماعية تعتبر خطوة بنّاءة بغض النظر عن الأخطاء التي لا يمكن أن يتنزّه عنها كل مجهود بشري.

ويعتبر د. علي شريعتي واحداً من أبرز الشخصيات التي ساهمت في دعم هذا الاتجاه وقام بالدعوة إلى شعار العودة إلى الذات وهي الذات الإسلامية الصافية كحتمية تاريخية لا محيد عنها للمسلمين، ويتخذ من الإسلام إيديولوجيا وعقائدية إيجابية قادرة على الوقوف في وجه الأنساق الوضعية ومواجهة تحدي التغريب الذي يسعى إلى تذويب الذات الإسلامية في قوالب المادية.

احتك د. شريعتي بالمناهج الغربية عن قرب، وتلقى تعليمه العالي على يد كبار العلماء الاجتماعيين الفرنسيين، واكتسب معرفة عميقة بطبيعة الفكر الغربي المادي ولكنه بالرغم من ذلك لم يقع تحت تأثير الاستلاب الفكري، بل قام على العكس من ذلك، قام بالدعوة إلى تبني الذات الإسلامية وساهم بشكل فعّال سواء داخل إيران أو خارجها في العمل للعودة إلى الذات، وهي الفكرة التي تلخص جهود شريعتي الفكرية.

تخصص د. شريعتي في علم الاجتماع وبالخصوص علم الاجتماع الديني، وهو يفهم علم الاجتماع فهماً خاصاً لا يعني أيّاً من المدارس الاجتماعية المستوردة سواء كانت رأسمالية أو ماركسية، وإنما يعني به وجهة نظر خاصة بالطبيعة والمجتمع تتركز

= الإسلامي وجعل عنوانه: علم الاجتماع المقارن حيث عقد مقارنات دقيقة بين علم الاجتماع الإسلامي وبين علم الاجتماع الأمريكي والألماني والروسي، وأوضح من هذا المنظور مدى تفرد علم الاجتماع الإسلامي وطبيعة الإطار السوسيولوجي والمنهجي الذي يتميز به.
لمزيد من التفصيل يراجع الكتاب المذكور صفحة: ٥ وما بعدها.

أساساً على الخلفية الإسلامية[٢٨].

وبالمثل بذل الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي جهوداً مشكورة في أسلمة العلوم الاجتماعية ودعا إلى التحرر من النظريات الغربية والشرقيّة والالتزام بالعقائدية الإسلامية. وقد حقّق في هذا الاتجاه نتائج مرضية سواء على مستوى التأليف أو على مستوى الدعوة إلى قيام مراكز إسلامية متخصصة في أسلمة العلوم الإسلامية وتوجت هذه الدعوة بتأسيسه لجمعية علماء الاجتماع المسلمين. وقد تميز الخط العام لتفكير الفاروقي كما سجل ذلك في عديد من المقالات والمؤلفات التي خلفها بالدعوة إلى حضور عقيدة التوحيد في العلوم الإنسانية وتأسيسها على أساس هذه العقيدة التي تخالف كل التصورات المذهبية الوضعية[٢٩].

---

(٢٨) ولد د. علي شريعتي عام ١٩٣٣ ورحل مع والده إلى مشهد حيث تلقى بها تعليمه تحت إرشاد والده الذي كان يدرس العلوم الدينية، ثم أنهى دراسته العليا بفرنسا التي يمكن اعتبارها المرحلة التكوينية الثانية في حياته الفكرية حيث تخصص في علم الاجتماع. وفي فترة إقامته بفرنسا أقام اتصالات واسعة مع دوائر ثقافية وسياسية كانت كلّها موجهة ضد الحركة الاستعمارية وتحقيق استقلال الذات. وتابع نشاطه السياسي والثقافي بعد العودة إلى إيران وساهم في نشر الوعي والفهم الإسلامي الإيجابي، وركز نشاطه في حسينية الإرشاد، وأسس بها خمس لجان للإشراف على النشاطات العلمية المتعددة: لجنة لتاريخ الإسلام ولجنة لتفسير القرآن ولجنة للآداب والفن ولجنة للغة العربية ولجنة للغة الانجليزية لحمل رسالة الإسلام العالمية ونشرها.
لقد كان هذا العمل الجديد يقلق السلطة التي لم تترد في إغلاق حسينية الإرشاد سنة ١٩٧٣، وتقوم بالقبض على شريعتي ووالده ويسجن لسنة ونصف تعرض خلالها لصنوف التعذيب. وبعد تدخل المسؤولين الجزائريين يفرج عنه سنة ١٩٧٥ ولكنه وضع تحت المراقبة، ومُنع من أي نشاط. وفي سنة ١٩٧٧ تسمح له السلطة لأمر في نفسها بالرحيل فسافر إلى لندن، وبعد شهرين من إقامته يعثر عليه ميتاً في ظروف غامضة تعلن عنها السلطة أنها نوبة قلبية.
وبالرغم من قصر الفترة التي عاشها شريعتي (أربعاً وأربعين سنة) فقد ترك إنتاجاً غزيراً يصل إلى حوالي ١٢٠ عملاً ما بين فلسفي وأدبي وتحريض نذكر منها: بناء الذات الثورية، المفكر ومسؤوليته في المجتمع، والعودة إلى الذات. ولمزيد من التفصيل يراجع مقدمة الترجمة العربية لكتاب العودة إلى الذات وكذلك المسلم المعاصر ٩ وما بعدها. مقال بعنوان: الإسلام كايديولوجيا ـ فكر شريعتي، د. حامد الجار، ع ٣٤ ـ سنة ١٤٠٣.

(٢٩) ولد د. إسماعيل راجي الفاروقي رحمه اللّه سنة ١٩٢١ بيافا بفلسطين. تلقى تعليمه الأول بمدرسة الاخوان ما بين سنة ١٩٢٦ و١٩٣٦. تابع دراسته الجامعية بالجامعة الأميركية في بيروت. على أثر الاحتلال المباشر لفلسطين سنة ١٩٤٨ هاجر الفاروقي إلى الولايات المتحدة. حصل على شهادة الماجستير من جامعة أنديانا وأخرى من جامعة هارفرد، وشهادة الدكتوراه من جامعة أنديانا.
تولى مناصب التدريس في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل في مونتريال، وفي معهد=

وهناك العديد من الشخصيات التي قدمت خطوات موفقة في أسلمة العلوم الاجتماعية من وجهة النظرة الإسلامية عبر سلسلة من المقالات والمؤلفات(٣٠).

وهذه الجهود كلها تصب في اتجاه واحد يسعى إلى فرض المذهبية الإسلامية كبديل منهجي ونظري يقابل النظريات والمناهج الوضعية المستوردة. فإسلامية العلوم الاجتماعية هنا لا تعني الارتباط بقضايا إسلامية كما هو الحال في وجهة النظر السابقة وإنما تعني الإسلامية هنا نظرة منهجية إلى هذه القضايا مجتمعة مضافة إلى قضايا الإنسان ككل في أي مجتمع وفي أيّة فترة زمنية. فالإسلامية هنا تعني وصفاً منهجياً ومذهبياً وعقائدياً.

وربما يطرح البعض هنا بعض التساؤلات عن فائدة هذه الصفة حينما يتعلق الأمر بمجال علمي خالص، فالعلم يظل ذا حقائق ثابتة مجردة من الأوصاف العقائدية وقد أثار هذا الموضوع بالفعل بعض الدارسين وهو يرفض أن يكون هناك علم اجتماعي يحمل لقب الإسلامية(٣١).

= الدراسات العربية بالقاهرة... وكان أستاذاً زائراً في جامعة القاهرة والأزهر والاسكندرية. في سنة ١٩٦٨ انتقل إلى جامعة تامبل الأميركية وأسس بها شعبة الدراسات الإسلامية وبقي بها حتى حين اغتياله في ٢٧ أيار (مايو) ١٩٨٦.

رسم الفاروقي برامج الدراسات الإسلامية في كل من باكستان وجنوب أفريقيا والهند وماليزيا وليبيا والعربية السعودية ومصر. وهو أوّل من رسم المنهج الدراسي للكلية الإسلامية بشيكاغو. كان الفاروقي ـ رحمه الله ـ كثير الإنتاج حيث خلف أكثر من عشرين كتاباً ومائة مقال وشارك في الأطلس التاريخي للأديان في العالم. كان جل تفكيره منصباً على محاولة أسلمة العلوم الاجتماعية وتطوير نظام حياة الأمة الإسلامية. وفي هذا الإطار أسس جمعية علماء الاجتماع المسلمين وذلك سنة ١٩٧٢ وأصبح رئيساً لها حتى سنة ١٩٧٨، ثم أعيد انتخابه سنة ١٩٨٠ حتى سنة ١٩٨٢. كما ساعد على إنشاء المعهد الدولي للفكر الإسلامي. لمزيد من التفصيل يراجع: العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ص ٢٢. وكذلك مجلة آفاق إسلامية باللغة الإنجليزية Islamic horizons P: 21. عدد خاص غشت (آب) ـ سبتمبر (أيلول) ١٩٨٦.

(٣٠) نذكر على سبيل المثال جهود الأستاذ محمد المبارك رحمه الله في مؤلفاته، وعبر سلسلة من المقالات سجلها في مجلة المسلم المعاصر وردت إشارات لها في البحث. وجهود د. محسن عبد الحميد في كتاب الأمة المذكور عن المذهبية الإسلامية. وجهود د. منير شفيق في كتابه المذكور: الإسلام في معركة الحضارة، وجهود الباحث أحمد المختاري في مقال له بالمسلم المعاصر عدد ٤٣، وجهود أحمد باقادر في مقال بمجلة كلية العلوم الاجتماعية، وجهود د. مصطفى حلمي: مناهج البحث في العلوم الإسلامية، وجهود د. صلاح الفوال في كتابه: التصوير القرآني للمجتمع، وكتاب الشيخ مرتضى المطهري عن المجتمع والتاريخ الذي سيرد ذكره.

(٣١) علم الاجتماع الديني، محمد أحمد بيومي ـ ص ١٢.

ولكني أعتقد أن هذه الدعوى تتسم بنوع من البساطة في الرؤية إن لم نقل من السذاجة لأن العلوم الإنسانية والاجتماعية ليست من نوع العلوم الطبيعية ذات الطبيعة المادية المحايدة والمستقلّة عن تصورات الإنسان وقِيَمه، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية علوم قيمية مرتبطة بقِيَم الإنسان وهي علوم عقائدية مرتبطة بالإيديولوجيات التي تنتمي إليها، ومن هنا تعددت أوصافها بتعدد الأُطر العقائدية والإيديولوجية التي تنتمي إليها، فنجد علم الاجتماع الماركسي وعلم الاجتماع الرأسمالي وعلم الاجتماع الإسلامي، وهي أوصاف تعبر عن نوع الإيديولوجيا ونوع الالتزام المذهبي الذي تخضع له في تحليلها وتستمد منها أسسها وتصوراتها. ووجود العلوم الاجتماعية في هذا الوضع يجعلها متفاوتة في مصداقيتها بقدر صحة أُطرها العقائدية والمذهبية والإيديولوجية التي تنبع منها وتصدر عنها، ومن هنا تأتي ضرورة الإسلامية لأنها تعبر عن المذهبية الحقّة في النظر إلى كل من الإنسان والمجتمع والوجود، ومن هنا تأتي كذلك أهمية وصف هذا العلم بالإسلامية لأنها توجهه في ضوء عقيدة التوحيد الحقّة وتكشف الزيف العقائدي لبقية الإيديولوجيات الإنسانية.

إن تأسيس علم الاجتماع الإسلامي من هذا المنطلق الفكري بدأ يشق طريقه ويجد سبيله إلى كثير من المؤلفات، ولكن ثمة صعوبات تعترض طريقه وتحد من نشاطه. وتتمثّل هذه المضايقات بالطبع في الحصار الذي يفرضه العلمانيُّون والوصاية الفكرية التي يفرضها هؤلاء على الفكر الإسلامي. ولعل هذا الحصار يعتبر أقوى العوائق في وجه انطلاقة هذا الاتجاه، فالعلمانية لا تزال مسيطرة على توجيه المراكز العلمية المتخصصة وتوجيه الدراسات الجامعية في العالم الإسلامي، وتوجيه النشاط الثقافي على كل المستويات في الصحف وفي المجلات والمؤلفات وفي توجيه البحوث التطبيقية والميدانية التي تجري على قطاعات واسعة من دول العالم الإسلامي في إطار نظريات غريبة عن بيئته.

إن الجامعات في العالم الإسلامي تعتبر أرقى مركز متخصص في هذا الفرع ولكن هذه المؤسسات كما أكّد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي تعاني نقصاً مريعاً في الوعي الرسالي، فهي تدرس العلوم الحديثة كما تلقتها من مصادرها الغربية دون إتقان وإكمال ودون صهرها في الثقافة الإسلامية، وتنقلها إلى الطلبة بعلاتها وخصوصياتها الغربية جاهلة أو متجاهلة أنها أقيمت واستندت على وقائع غربية وعنيت بمسائل

غربية ووضعت حلولاً متلائمة مع الثقافة والمجتمعات الغربية[٣٢].

إن انعدام جامعة تقوم بدراسة العلوم الاجتماعية بالمنهج الإسلامي يعتبر عائقاً حاسماً في وجه تقدمها، وليس ثمة جامعة مسلمة ـ يقول د. الفاروقي ـ تستطيع الادعاء بأن منهجها في العلوم الاجتماعية يتسم بالصفة الإسلامية وإن كان هذا لا يمنع من وجود مراكز متفرقة في العالم الإسلامي تتسم بقدر أكبر من الاستنارة. إن الجامعات الإسلامية تخرج مئات الآلاف من حملة الماجستير والدكتوراه ولكن قليلاً منهم من يدرك أهمية المشكلة، بل إن معظم هؤلاء أصبحوا أعداء أشداء لإضفاء الصبغة الإسلامية على هذه العلوم، وفي أحسن الحالات يتسمون باللامبالاة والتشكك وانعدام القابلية للتأثير والتأثّر[٣٣].

يمكن أن نقول إن هناك شبه غيبوبة يمر بها العقل العربي تجاه هذه القضايا الحساسة، وقد برهنت الأحداث على هذه الغيبوبة بما فيه الكفاية. إن هيئة كبار العلماء في أي بلد من البلدان الإسلامية ثم المجلس الأعلى للبحوث الإسلامية ثم معهد الدراسات العربية العالية والبحوث، وهي المنظمات الثلاث الكبرى الناطقة أو الراصدة للفكر العربي والإسلامي على أعلى مستوى لم تتعرض قط لموضوع فلسفة العلوم (طبيعية كانت أم اجتماعية أم إنسانية) طيلة حياتها ولم تعن بها أيّة عناية ذلك أن العرب أبعدهم وعيهم القومي عن الإسلام وعطل فيهم منظوره الشامل للفكر والحياة[٣٤].

ومن العجيب أن تتجاهل الهيئات المذكورة أي نشاط ثقافي أو فلسفي من هذا النوع، وتقف الزعامات العلمية والقومية المشبوهة في وجه القضايا الإسلامية بفعل الوصاية التي تمارسها على هذه القضايا وهي جميعها تتحدّث باسم الإسلام وتعقد المؤتمرات تحت شعارات إسلامية.

إن أول معهد عالي متخصص يهتم برعاية الفكر والثقافة الإسلامية نشأ خارج الحدود الجغرافية للعالم العربي والإسلامي وهو المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا الذي أنشأه مفكرون إسلاميّون وأساتذة جامعيُّون في الجامعات الغربيّة وأول معهد

---

(٣٢) مجلة المسلم المعاصر ع ٣١ ـ ص ٥٢.
(٣٣) المسلم المعاصر، ع ٢٠ ـ ص ٣٨.
(٣٤) المسلم المعاصر، ع ٣٩ ـ ص ١٧.

يتعرض لقضايا الفكر الإسلامي وبشكل منظم وموسع كما تعبر عن ذلك غايات وأهداف المعهد التي نلخصها في النقط الآتية:

ـ تقديم تصورات متكاملة للمعرفة الإسلامية ومصادرها.

ـ تأصيل المنهج السليم في فهم المبادىء والقِيَم الإسلامية.

ـ تجنيد جهود الباحثين والعلماء الملتزمين والمخلصين وتنسيقها لخدمة هذه الأهداف.

ـ أسلمة العلوم الاجتماعية وتوفير المادة العلمية والكتب المدرسية والجامعية.

ـ إصدار عدد من الدوريات المعنية للباحثين الإسلاميين مثل دوريات التعريف والنقد الموضوعي للكتاب الإسلامي.

إصدار الدوريات والموسوعات المختصرة لتقديم الجديد في باب المعرفة والمنهج الإسلامي.

عقد الندوات واللقاءات العلمية بين العلماء(٣٥).

وإذا كانت هذه العوائق المتمثّلة في الجهود العلمانية والقومية قد ساهمت في تأخير الوعي بضرورة تكثيف الجهود لتحقيق هذا المشروع، فإن فقدان الثقة في هذه الزعامات وشعاراتها المقنعة قد ساعد على نشر الوعي والعودة إلى أحضان المذهبية الإسلامية من جديد.

إن المعترضين على أسلمة العلوم الاجتماعية أنفسهم يذكرون أن هذا الاتجاه قد أصبح واضحاً ومنتشراً بصورة مباشرة وغير مباشرة ويكاد يمثّل التيار الإيديولوجي الأهم والأكثر وضوحاً، ويمكن القول بأنه منتشر في مساحات واسعة من ساحات الصراع الإيديولوجي في الوطن العربي.

وأعتقد أن هؤلاء على حق حينما أرجعوا السبب في ذلك إلى فشل الأنظمة «التقدمية» في استقطاب الرأي العام، فهذه الأنظمة رفعت شعارات تندمية وأعلنت تدشين فترة جديدة في التاريخ العربي بقيادتها، ولكنها فشلت في مهمتها وانصرف

---

(٣٥) تراجع هذه الأهداف بالتفصيل في مجلة المسلم المعاصر، ع ٣١ - ص ٣٢.

جمهور الأمة عن شعاراتها، فقد ربطت هذه الجماهير بين الشعارات وبين القوى أو السلطة التي رفعتها، ولذلك ارتبطت مفاهيم مثل الحرية والاشتراكية والوحدة في أذهان الناس بفترات القمع وغياب الحريات وهيمنة طبقات مستغلة من العسكريين. . . ولذلك انصرفت الجماهير عن الشعارات التي رفعتها والأفكار التي نادت بها بعد أن جربتها وعانت من سلبياتها وهذا مهد الطريق كما يقول أحد المناهضين لقيام الاتجاه الإسلامي في العلوم الاجتماعية أمام أفكار السلفيين وغيرهم من منطق العودة والحنين للماضي الأكثر اطمئناناً[٣٦].

ومن جهتنا نقول: كانت التجربة القومية الفاشلة بالفعل تعبيراً عن منافاتها وتعارضها مع تطلعات الأمة التي فرضت نفسها بالقوة، ومن ثم كانت هذه العودة تنطلق من واقع التجربة المعاشة التي أكّدت أن الإسلام هو الحل الحتمي لواقعنا الاجتماعي فكراً وثقافة وحياة بعد أن جربت في الواقع كل المناهج، ومن ثم فهي عودة إلى الذات الأصلية من منطلق الوعي بالذات وليس من مجرد الحنين إلى الماضي وإن كان الماضي بالفعل جزءاً أساسيًا من تكويننا وشخصيتنا التاريخية ولا غنى لنا عنه.

بعد هذا العرض الموجز للمحاولات الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية سنركز حديثنا على بيان الأسس المنهجية التي تقوم عليها هذه المحاولة وهو موضوع القسم الثاني من هذا البحث والذي نقدم فيه مجموعة ضوابط تقوم بديلاً منهجياً عن المنهج الوضعي.

---

(٣٦) مجلة المستقبل العربي، عدد ٧٨، د. حيدر إبراهيم علي - ص ١٧.

الباب الثالث

أسلمة العلوم الاجتماعية والضوابط المنهجية للبحث الاجتماعي

تمهيد

يهتم هذا الباب أساساً بتحديد ضوابط منهجية تهدف إلى إيجاد نوع من الانسجام الداخلي بين النظرة الاجتماعية، وبين النظرية الإسلامية حتى تأتي هذه النظرية موافقة للأصول الإسلامية في خطها العام وتتحاشى بذلك المفارقات المنهجية التي يمكن أن يقع فيها الباحث المسلم للتعارض الموجود بين النظريات الاجتماعية وبين عقيدته الإسلامية.

ومعنى ذلك أن النظريات التي أنجزت في علم الاجتماع ينبغي أن نتعامل معها في نوع من الحذر، فهذه النظريات لا تخلو من فائدة علمية بعد أن قطعت شوطاً في مسيرتها العلمية، وبعد الإنجازات التي حققتها في تعميق المعرفة الاجتماعية والسعي إلى تأصيل منهج خاص بعلم الاجتماع كعلم متميز منهجياً وموضوعياً.

ولكن النظريات الاجتماعية قامت على أسس منهجية لها ظروفها التاريخية الخاصة بها، ولها تصوراتها العقائدية الخاصة بها، وتطرح مشكلات اجتماعية من نوع خاص، وتصدر في تحليلاتها وتفسيراتها عن منظومة فكرية خاصة لا تناسب كل الثقافات ولا تستجيب إلى كل الأوساط والبيئات، ولذلك فلا ضرورة إلى إلزامنا بكل المقررات التي انتهت إليها، ولا ضرورة إلى قبول نتائجها على علاتها، وإنما سيكون تعاملنا معها تعاملاً حذراً ونقدياً كما نتعامل مع أي تراث فكري فيه الكثير من السلبيات والإيجابيات.

حاولت في هذا الباب الأول أن أعرض لسلبيات ونقائص الميتولوجيا الوضعية. ولا شك أن الفصول السابقة برهنت على وجود هذه السلبيات التي تنقص من القيمة العلميّة للنظرية الاجتماعية وتحول دون بلوغها الأهداف التي قامت من أجلها، وفي كثير من الأحيان تفقدها موضوعية البحث العلمي النزيه الذي يكون على حساب الحقيقة العلمية.

ومن هنا تأتي ضرورة النظرة النقدية إلى تلك الأسس المنهجية التي قامت عليها تلك النظريات والتي أردنا أن نصوغها في شكل ضوابط منهجية تستطيع أن تكشف وجه الزيف العقائدي والقصور المنهجي الذي تقع فيه تلك النظرية.

إن هذه الضوابط المنهجية التي سأذكرها، ليست سوى مجموعة من المؤشرات أو المعالم التي استخلصتها من السلبيات والنقائص الميثولوجية الوضعية، فهي في مجموعها تتلخّص في ضرورة النظرة الواعية حتى لا يقع الباحث المسلم في هذه السلبيات والنقائص، وحتى يستطيع الخروج من الحلقة المفرغة التي ظل يدور فيها الباحث الاجتماعي في عالمنا الإسلامي لالتزامه بالقوالب الشكلية للنظريات الوضعية.

الضابط الأول: ضرورة إعادة تحديد مفهوم العلمية

كانت الظروف التاريخية التي مرّت بها التجربة الأوروبية عاملاً حاسماً في توجيه النظرية الاجتماعية منذ نشأتها نحو المنهج التجريبي، واتخاذ النموذج الطبيعي سلطة مرجعية تبني عليها أسسها المنهجية وتستبعد كل الأنساق المعرفية الأخرى القائمة على الدين، وأصبحت العلمية لها معنى خاصاً يتلخص في مجموع العمليات المرتبطة بالمجال المحسوس واختزال المجالات الأخرى ذات الطبيعة المغايرة في جوانبها الواقعية المادية كما ذكرنا في الفصول السابقة.

كانت النظرة التي وجهت مفهوم العلمية تكمن في التخلّص من كل تفكير باعتباره تفكيراً لاهوتياً أسطورياً مناقضاً للنظام العلمي. وبذلك وضعت العلوم الإنسانية أمام الخيار الصعب بحيث فرض عليها النموذج الطبيعي كطريق وحيد لتحقيق علميتها، وكل خروج على هذا الطريق يفقدها مصداقيتها العلمية. وبذلك تحولت النزعة العلمية من أسلوب في البحث عن الحقائق إلى اعتقاد في العلم التجريبي كطريق وحيد للمعرفة، يقوم كبديل للنظام الديني وينقض مفاهيمه.

كان العلم من قبل ـ ونحن هنا نتحدث عن التجربة الأوروبية ـ متجهاً نحو المجال اللاهوتي، وكان كل أسلوب خارج عن ذوق الكنيسة يعتبر أسلوباً غير علمي، ومع هذا التحول الجديد، أصبح العلم متجهاً نحو الطبيعة وحدها، وأصبح العلم يعتبر أن كل ما يتصل بالدين خرافة، وهكذا أصبحت القضية ذات طرفين ينقض أحدهما الآخر، ولم يكن في مقدور العقل الأوروبي أن يتصور إمكانية الجمع بين

الأسلوبين لتكتمل الصورة الحقيقية للعلمية. إن البدايات الأولى لمحاولات التأسيس المنهجي لهذا العلم كانت تتجه نحو هذا الطريق المعرفي الجديد كما يدل على ذلك مصطلح « علم الفيزياء الاجتماعي » الذي ابتكره كونت ليصف به العلم الجديد، وربما كان للسبق الزماني للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية وما حققته من إنجازات علمية تأثير كبير في السعي إلى تجاوز هذا المنهج مجالَهُ الأصلي: عالم الفيزياء والبيولوجيا ليمتد إلى الإنسان.

لقد دفع الإسراف في تقليد مناهج البحث في العلوم الطبيعية عند أصحاب الاتجاه الوضعي ـ كما أشار إلى ذلك النقاد ـ إلى السعي إلى تطبيقها على الوقائع الإنسانية والاجتماعية، وعقد المماثلات والمقارنات بين سلوك الإنسان ونمو المجتمعات وبين موضوعات الطبيعة ونمو الكائنات الحيّة، وتجلت هذه المماثلات والمقارنات في حماس هذا الفريق من الباحثين في استخدامهم للمصطلحات والمفهومات الفيزيائية والبيولوجية فضلاً عمّا تضمره بحوثهم، أو تصرح به من فروض تنسب مباشرة إلى هذه العلوم الطبيعية. وقد عكس هذا الاقتداء المسرف تصوراً معيناً للإنسان لا يفرق بينه وبين أشياء الطبيعة إلاّ من جهة الدرجة[1].

إن علماء الاجتماع بسلوكهم هذا المسلك المتطرف يفترضون أن الموضوعات التي يدرسونها لها طبيعة مادية ويفترضون أفراداً عديمي الإرادة يخضعون لجبرية القوانين الاجتماعية التي تقابل القوانين الطبيعية، ومن ثم فهم يتوقعون أن يقيموا دراساتهم على التجربة وحدها دون سواها من الوسائل المعرفيّة. لقد تحولت هذه الرؤية إلى قناعة مبدئية كما يلخص ذلك أحد الوضعيين العرب. يقول زكي نجيب محمود: « إذا رأيت علماً ما قد أدار بحثه حول أفكار توصف ولا تقاس فاعلم أنه ليس علماً بالمعنى الذي نرده، واعلم كذلك أن القرون ستظل تنقضي قرناً في أثر قرن دون أن يتقدم ذلك العلم « الكيفي » خطوة واحدة إلى الأمام. فعلم الأخلاق مثلاً الذي يبحث في أفكار مثل الخير والواجب وما إلى ذلك، وغيره من العلوم الإنسانية إذا جعلت بحثها أفكاراً كيفية ستظل كلاماً يقال وتملأ به صفحات الكتب، والأمل الوحيد في أن

---

(١) الموضوعية في العلوم الإنسانية، د. صلاح قنصوه ـ ص ١٥٢، ويراجع كذلك العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ـ ص ٤٤. وكذلك مجلة المسلم المعاصر عدد ٢٠ ـ ص ٢٧ ـ ٢٨، وكذلك العلوم الإنسانية والايديولوجيا، الأستاذ محمد وقيدي ـ ص ١٠٢.

يصبح العلم علماً مرهون بالتماس طريق تقاس به الأفكار الرئيسية التي يتناولها العلم المعين بالبحث، فإذا لم يكن ذلك في حدود المستطاع لم يكن العلم المزعوم علماً إلاّ على سبيل المجاز[٢]. فالقياس الكمي والملاحظة الحسيّة والتجربة كل ذلك يعتبر شرطاً في تحقيق علمية العلوم الإنسانية عند أصحاب الاتجاه الوضعي. وما لم تلتزم الحدود القابلة للقياس وتعمل على صياغة مفاهيمها صياغة كمية تظل كذلك خارج نطاق العلمية.

هذه النظرة تتجاهل الفوارق الموضوعية والمنهجية التي تفصل بين العلوم الطبيعية والفيزيائية، وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتجسيد هذه الفوارق يكشف عن الزيف الذي تمارسه الميثودولوجيا الوضعية باسم الموضوعية العلمية نفسها.

المبحث الأول: الفوارق الموضوعية والمنهجية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية

١ ـ الفوارق الموضوعية

يميّز نقاد النظرية الاجتماعية كما هو معروف بين اتجاهين في دراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية، يتبنّى الأول النموذج الطبيعي كوسيلة وحيدة في تحقيق علمية هذه العلوم، ويقوم على أساس يفترض وجود تماثل بين المجالين، في حين يرفض البعض الآخر وجود هذا التماثل، ويرفض بالتالي تطبيق النموذج الطبيعي على العلوم الإنسانية.

وبالطبع، هناك اختلافات وفوارق أساسيّة تميز المجالين أحدهما عن الآخر وإن كان ذلك لا يعني بالضرورة أن عدم إمكانية تطبيق النموذج الطبيعي في العلوم الإنسانية ينفي عنها صفة العلمية. وهذه الفوارق يمكن أن نجملها في النقط الآتية:

أ ـ الاختلاف في نوعية العلاقات المنظمة لكل من العلوم الطبيعية والإنسانية: لعل أبرز من أثار هذه النقطة هو عالِم الاجتماع الألماني فيلهم ديلثي الذي أوضح فروقاً أساسية بين العلاقات التي تربط بين ظواهر الطبيعة ونوعية العلاقات التي تربط بين الظواهر الإنسانية. فالعلاقات التي تنظم ظواهر العالم الطبيعي علاقات علمية آلية بينما

(٢) المنطق الوضعي، الجزء الثاني ـ ص ٢٣٤.

العلاقات الموجودة بين ظواهر العالم الإنساني تخضع للقيمة وترتبط بالهدف والغاية. ويترتب على هذا في رأي ديلثي أن الدراسات الإنسانية يجب ألا تسعى إلى إيجاد صلات علمية أو صياغة قوانين عامة شاملة وإنما تهتم بوضع تصنيفات تنميطيَّة للشخصية والثقافة تكون بمثابة إطار لفهم النشاطات والأهداف الإنسانية في الظروف التاريخية المختلفة(٣).

فالعلاقات التي تنظم الظواهر الطبيعية تتميّز بأنها علاقات سببية، وهي تستعمل مصطلحات عددية وقياسية متصلة بالحجم والمسافة... بينما العلاقات التي تنظم الظواهر الإنسانية علاقات قيمية تستعمل مصطلحات كيفية متصلة بالواجب والغاية والدوافع والأغراض، فموضوع الأخلاق يركز على ما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن، والأخلاق علم للمثال وليست علماً للواقع، وهي علم معياري وليست علماً وضعياً(٤).

إلّا أن هذه الفوارق لا تعني وجود تعارض بين المجالين، فلكل منهما طابعه المتميز، وله نظامه الخاص، كما أن عدم إمكانية إخضاع الظواهر الإنسانية للمفاهيم القياسية لا يخرجها من دائرة العلم لاختلاف مفهوم العلمية في كل من المجالين، فالعلمية في النموذج الإنساني تخضع لمقاييس مغايرة للمقاييس التي يخضع لها النموذج الطبيعي كما سنوضح فيما بعد.

ب ـ **الاختلاف في قابلية الإدراك**: تختلف درجة إدراكنا للظاهرة موضوع الدراسة بين الظواهر الطبيعية الفيزيائية وبين الظواهر الإنسانية، فالأولى تقدم نفسها للباحث كشيء مستقل عنه تتيح له حرية الملاحظة الخارجية باعتبارها ظواهر مادية لها بناء داخلي يغير من شكلها ومظهرها الخارجي ويتفاعل مع المحيط الخارجي الذي توجد فيه. فالباحث في هذه الحالة يتعامل مع هياكل ميتة مجردة من كل شعور أو تجاوب أو تفاعل، أما الظواهر الإنسانية فدرجة التعقيد فيها أكثر وهي لا تقدم نفسها على نفس الشكل من البساطة وليست هياكل ميتة ومجردة من كل حركة وتتمتع ببناء داخلي خاص، حيث إن الباحث الذي يتعامل مع الظواهر الإنسانية يجد نفسه داخل نظام من العلاقات والتفاعلات، وهنا لا تكفي مجرد الملاحظة الخارجية لإدراك حقيقة

---

(٣) تمهيد في علم الاجتماع، بوتومورو ـ ص ٦٨.

(٤) Jours de philosophie, Tome II, la logique et la morale, P: 202.

هذه الظواهر التي يكون فيها الإنسان مؤثراً ومتأثراً في نفس الوقت وله حرية تغيير مظهره وسلوكه الخارجي.

وهذا التعقيد في طبيعة الظواهر الإنسانية دفع علماء الاجتماع إلى تغيير نظرتهم السكونية إليها وتجاوزوا الملاحظة الخارجية إلى الملاحظة الداخلية لها وهو ما يسميه لوي ورث « بالاستبصار » ويعتبره نواة منهج المعرفة الاجتماعية(٥)، وهو ما عبر عنه ديلثي « بالفهم ». فالجوانب غير المادية في الإنسان بما في ذلك تفكيره وغاياته وتصرفاته وسلوكه لا يمكن التعرّف عليها عن طريق الملاحظة الخارجية فقط بل عن طريق الملاحظة الداخلية أي بفهم المعاني التي تعبر عنها هذه التصرفات، وهي معاني نابعة من شعور الإنسان وإحساسه الداخلي، وليس هذا السلوك سوى تعبير عن تلك الإحساسات الداخلية. ومن هنا تأتي ضرورة التفرقة بين العلوم الطبيعية التي تعتمد على الملاحظة الخارجية والعلوم الإنسانية التي تعتمد على الملاحظة الداخلية. فالأسباب التي من أجلها اعتدنا أن نفرّق هذه العلوم عن العلوم الطبيعية ونجعل منها كلاً مستقلاً - يقول ديلثي - أسباب تمتد جذورها إلى أعماق الشعور الذي يمتلكه الإنسان عن نفسه، فالإنسان يجد في هذا الشعور الذاتي إحساساً بأن إرادته سامية وأنه مسؤول عن أفعاله وأنه بإمكانه أن يخضع كل شيء لتفكيره وبإمكانه أن يقاوم كل شيء(٦). فاختلاف الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية يستلزم بالضرورة اختلافاً في طبيعة المنهج الذي نتعامل به مع كل منهما، فهناك خصوصيات لكل منهما مع الإشارة إلى أن المنهجين معاً ليسا متعارضين لاختصاص كل منهما بمجاله وبذلك تكون الدعوة إلى تبني النموذج الطبيعي والتركيز على المظاهر المادية للسلوك الإنساني دون الدوافع الداخلية الموجهة لهذا السلوك لتحقيق صفة العلمية في العلوم الإنسانية دعوة فارغة المضمون. إنّ الوضع الطبيعي أن تتحقّق هذه العلمية في التزام النظرة الكلية التي تعكس حقيقة الإنسان بدوافعه ومظاهره.

ج - **الاختلاف في درجة التعقيد**: هذه النقطة على درجة كبيرة من الأهمية وهي تتصل اتصالاً مباشراً بالنقطة السابقة وهذا التعقيد الذي تتميّز به الظواهر الإنسانية

---

(٥) مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب كارل مانهايم: الايديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة - ص ٤٣.

(٦) Introduction a l'étude des sciences humaines, P: 15.

تعقيد مضاعف: تعقيد على مستوى الفرد أو الشخصية الإنسانية في تكوينها الداخلي، وتعقيد على مستوى تفاعل هؤلاء الأفراد والشخصيات فيما بينها وفي طبيعة العلاقات التي تربط بينها، وتعقيد يتعلق بطبيعة الظواهر الإنسانية نفسها التي تتميّز عن الظواهر الطبيعية بالحركة والتغيير وعدم الثبات على حال واحدة وعدم التكرار على نفس النمط وفي نفس الشروط الاجتماعية. فعلى المستوى الأول نجد أن التزام النموذج الطبيعي في دراسة الظواهر الإنسانية يفترض في الإنسان أن يكون عبارة عن هياكل ميتة لأنه لا يدرك منه سوى جوانبه المادية بينما تخفي عليه جوانبه المعنوية أو الروحية وهي جوانب لا تكتمل الصورة النهائية للإنسان دون أخذها بعين الاعتبار.

فالعلوم الطبيعية تتعامل مع ظواهر ذات طبيعة بسيطة التكوين أما العلوم الإنسانية فإنها على العكس من ذلك تتعامل مع ظواهر حيّة حركيّة أكثر تعقيداً في تكوينها. وعندما حاول علماء الاجتماع تطبيق النموذج الطبيعي على الظواهر الإنسانية كانوا يركزون على الظواهر الملموسة والمحسوسة في الإنسان والممثلة في سلوكهم الظاهري القابل للإدراك والمشاهدة دون النفاذ إلى بواعث هذا السلوك، ودون نفاذ إلى الجوانب المعنوية والروحية للإنسان، ولذلك جاءت النتائج التي انتهت إليها الدراسات الاجتماعية نتائج مشوهة لحقيقة الإنسان لأنها اختزلته في جانبه المادي الملموس فقط، ولم تر في القِيَم الروحيّة التي يدين بها الإنسان سوى بعض المظاهر السلوكية التي يمارسها على شكل طقوس وشعائر فسرها علماء الاجتماع بالعادات الاجتماعية التي يمارسها أفراد جماعة أو مجتمع ما، متجاهلين بذلك البواعث الحقيقيّة لهذا السلوك التعبدي النابع من فطرة الإنسان وحاجته إلى تلبية حاجته الروحية. وشتان بين السلوك التعبدي للإنسان باعتباره انعكاساً للبيئة الاجتماعية التي يعيشها، وبين اعتبار هذا السلوك استجابة للدوافع الروحية فيه ونابعة من إيمانه وقناعته الوجدانية.

وإذا كان القصد من عزوف علم الاجتماع عن اعتبار القِيَم الروحية الموجهة لسلوك الإنسان هو التزام الموضوعية العلمية التي تركز على المظاهر القابلة للملاحظة والمباشرة والإدراك الحسي الذي يصدر عنه النموذج التجريبي فإنّ النتائج التي انتهى إليها كانت على حساب الحقيقة العلمية نفسها بعد أن فشلت تلك الدراسات في أن تعكس الإنسان كما هو في واقع الأمر، مما يدل على عدم صلاحية هذا المنهج في

استيعاب الجوانب المكونة للشخصيّة الإنسانية في كل أبعادها المادية والروحية. وعلى المستوى الثاني من التعقيد: مستوى التفاعل الموجود بين أفراد الإنسانية، إذا طبّقنا عليه النموذج الطبيعي لا يتحصل لدينا سوى مزيد من التشويه لحقيقة الإنسان. فالنموذج الطبيعي في دراسة الفيزياء يقوم على أساس عزل الذرة عن محيطها المادي وعن الطبيعة التي وجدت فيها قصد دراستها وملاحظتها والتوصّل إلى مكوناتها الأصلية والأساسية، وهي النتيجة المطلوبة من الدراسة. ولكن تطبيق هذا النموذج على المجال الإنساني لن يحقّق النتائج المرجوة. فتفتيت الإنسانية إلى أجزاء مكونة من أفراد وجماعات لا يعكس الصورة الحقيقية للإنسانية، فالإنسانية أو أي شكل من أشكال التجمع البشري في أدنى صوره كالمجتمع أو الأسرة لا تتكون من مجموعة أفراد تأخذ مكانها في مساحات معينة، وإنما هي مجموع التفاعلات والعلائق التي تربط بين أجزائها، وفهم للدوافع النفسية التي توجه هذه العلاقات والتفاعلات التي تحدد سلوكها الخارجي تجاه بعضها البعض.

أمّا على المستوى الثالث من التعقيد، من حيث الطابع الانفرادي والتاريخي الذي تتميّز به الظواهر الإنسانية فهو أهم عائق في تطبيق النموذج الطبيعي عليها. فالمنهج التجريبي يقتضي إمكانية إعادة التجربة في ظروف مختلفة زمانياً ومكانياً في حين أن الظواهر الاجتماعية تتسم بحركيتها وتغيرها وعدم ثباتها، ومن ثم فهي ظواهر انفرادية بمعنى أنها لا تتكرر تحت نفس الشروط وليس بإمكان الباحث أن يعيد تركيبها، وهي في نفس الوقت تاريخية بمعنى أنها تجسّد لحظة تاريخية معيّنة.

تقول الناقدة الاجتماعية مادلين جرافيتس: «إن الواقعة الاجتماعية هي في نفس الوقت فردية وتاريخية، وكل واقعة اجتماعية تجسد لحظة تاريخية لجماعة من الناس، فهي نهاية وبداية لواحدة أو مجموعة من السلسلات، بينما في علوم الطبيعة نلاحظ في أغلب الأحيان أن الظواهر تتكرر في نفس الشروط وبشكل مماثل»[٧].

غير أن هذه الخاصية التي تتميّز بها الظواهر الإنسانية: خاصية الانفرادية والتاريخية لا تنفي إمكانية تطبيق المنهج العلمي في دراستها، وكل ما تعنيه أنها تنفي إمكانية تطبيق الأسلوب التجريبي في دراستها بحيث يتعذر تركيب نفس الشروط الاجتماعية التاريخية التي تمت فيها الواقعة. وليست العلمية ملكاً للأسلوب التجريبي

---

(٧) Méthodes des sciences sociales, M. Grawitz, P: 384.

وحده، فهذه الظواهر يمكن دراستها بوسائل أخرى وبنفس القدر من الموضوعية.

٢ ـ الفوارق المنهجية

إن الاختلاف في طبيعة وموضوع العلوم الإنسانية عنه في العلوم الطبيعية، يستلزم بالضرورة اختلافاً في المنهج المستخدم في الموضوعات التي تتناولها العلوم الإنسانية ذات الطبيعة المخالفة، وهي لا تظهر دائماً على شكل كتلة مادية قابلة للإدراك الحسّي والقياسي الكمي، ومن ثم فإن المنهج المستخدم في هذه العلوم ليس من الضروري أن يكون ملتزماً بنفس الإجراءات التجريبية المستخدمة في الظواهر الطبيعية وهو ما سنعمل على تفصيله في النقط الآتية:

أ ـ الملاحظة الخارجية لا تعمّق معرفتنا بالظواهر الإنسانية: إن مجرد الملاحظة الخارجية على العكس منها في دراسة الظواهر الطبيعية لا تعمق معرفتنا بالظواهر الإنسانية لخصوصيتها وعدم انكشافها أمام الملاحظة الخارجية. إن علوم الفيزياء ـ تقول مادلين جرافيتس ـ تطورت بفضل اكتشاف الأدوات المناسبة لنوع الظواهر المشاهدة، وفي العلوم الاجتماعية بالرغم من أن التأويل يعتبر ضرورياً في البحث، والتفسير لا يقل أهمية وعمقاً منه، فإننا لا نملك أدوات من هذا النوع. إن الوسائل المستعملة كأدوات التسجيل توفر لنا إمكانية إعادة التجربة وتمديد المشاهدة أكثر من التعمق في الكشف عن الظاهرة. فهذه الوسائل لا تسمح لنا بأن ندرك أموراً أخرى أو أشياء أخرى أبعد[٨].

إن الوسائل التجريبية نجحت في تقدم المعرفة العلمية في العلوم الفيزيائية للتطابق الموجود بين المنهج والموضوع. فالوسائل التي يستخدمها المنهج التجريبي في هذا المجال قادرة على اكتشاف عناصر جديدة تعمق معرفتنا العلمية بتلك الظواهر، وهو ما لا نستطيع أن نقوم به في العلوم الإنسانية حيث نقف عند حد معين ومستوى معين من الإدراك الحسّي للسلوك الخارجي دون التعمّق في فهم دوافع هذا السلوك.

لقد حاول علماء الاجتماع أن يطبّقوا المنهج التجريبي في دراسة الظاهرة الأخلاقية مثلاً، وكانت هذه المحاولة تقتصر على مجرد الوصف الظاهري للسلوك الأخلاقي باعتباره مظهراً حسياً قابلاً للإدراك، وكانت محاولاتهم ترمي إلى تجنّب الدراسة

---

(٨) Méthodes des sciences sociales, P: 386.

المعيارية التي تحدّد الغايات والمُثُل، وكانت قناعاتهم المنهجية تقتضي أن الدراسة العلمية للظاهرة الأخلاقية ليس من شأنها أن تحدد الغايات والأهداف وتصدر أحكاماً معيارية في ضوء مثل معينة لأن ذلك يخرج عن الوصف العلمي المحايد الذي يقف عند حد الوصف. ولكن هذا المنهج لم يستطع أن يستوعب حقيقة الظاهرة الأخلاقية في كل جوانبها، فهو يركز على جوانبها المادية كما تجسدها أفعال الناس وحركاتهم ولكنه يجرد الأخلاق من أهم عنصر فيها وهو العنصر القيمي والمعياري. وهذا كاف في الدلالة على عدم صلاحية المنهج التجريبي في دراسة موضوع ذي طبيعة مخالفة.

يقول أحد النقّاد في هذا الموضوع: « إن اختلاف موضوع الأخلاق يترتب عنه اختلاف في المنهج، وبالطبع فإن الأخلاق لا تستطيع أن تستعمل الملاحظة الخارجية، فلا يكفي أن نصف الوقائع وحركات الأفراد وإنما يجب تفسيرها مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة الملاحظة الداخلية بالكيفيّة التي تستعمل في علم النفس. ولكن بالإضافة إلى ذلك وتلك هي المسألة الرئيسية، فإن الأخلاق لا تقف عند مجرد الإثبات، فهي لا تقتصر على تفسير الأفعال فقط بل يلزمها الحكم عليها باسم مثال ما، وهذا المثال مطروح مسبقاً سواء استخلصناه من ميتافيزيقا دينية أو فلسفة علمانية أو استخلصناه من مجرد الضمير »[٩].

وهذا التصور المنهجي نراه مطابقاً في عمومه لما نهدف إليه من ضرورة تغيير نظرتنا إلى مفهوم العلمية في الظواهر الإنسانية، فليس شرطاً أن نلتزم القوالب التجريبية الشكلية بل إن النظرة التكاملية إلى الظواهر الإنسانية بكل جوانبها الحسيّة والغائية أقرب إلى روح الموضوعية العلمية. والنتيجة النهائية التي نخلص إليها بخصوص هذه الفكرة أن المناهج التجريبية تعجز عن اكتشاف عناصر تعمق فكرتنا عن الظواهر الإنسانية، والتزام هذه المناهج يشكل أخطر عائق في وجه تقدّم هذه العلوم، حيث أن التصرّفات والمبادرات يمكن أن تعطي دلالات مختلفة لا تعبر عن كل شيء، كما أن الملاحظة والوصف لا يكفيان، والملاحظة البسيطة للواقعة مهمة ولكنها غير كافية للكشف عن الدوافع[١٠].

---

(٩) Cours de philosophie, la logique et la morale, Tome II J. Picard et G. Pascal, P: 202.

(١٠) Méthodes des sciences sociales, P: 385.

ب ـ عدم المطابقة بين المنهج والموضوع: يعتبر هذا الفارق بين الموضوع المدروس والمنهج المستخدم في الدراسة أهم عائق في وجه تطبيق النموذج التجريبي في دراسة العلوم الإنسانية إذ الاختلاف في الموضوع يستلزم بالضرورة اختلافاً في المنهج، فالموضوعات التي يتناولها علم الاجتماع ليست كلها قابلة للملاحظة الخارجية.

قد يكون من الصحيح ـ كما يقول أحد النقّاد ـ وجود بعض المظاهر الاجتماعية والوقائع التي يمكن النظر إليها من الخارج كما لو كانت أشياء، ولكن يجب ألّا يقودنا ذلك إلى الاستنتاج بأن تلك المظاهر من الحياة الاجتماعية وحدها هي التي تجد تعبيراً في المواضيع والأشياء المادية هي الحقيقة الواقعية فقط، فلا بد وأن يكون مفهوم علم الاجتماع ضيِّق الأفق محدوداً إذا ما قصر نفسه على تلك الأشياء التي ندركها من الخارج[١١].

إن الظواهر الإنسانية ليست في واقعها وحقيقتها مظاهر حسيّة، وغياب هذا الإدراك الواعي جعل الميثودولوجيا الوضعيّة تقدس الطريقة العلمية التجريبية كأسلوب وحيد للمعرفة، وخفي عنها أن الظواهر الإنسانية لا تتكون من عناصر حسية فقط وأن عناصر أخرى ذات طبيعة مخالفة: أخلاقية وروحية تشكل عاملاً حاسماً في توجيه سلوكها الخارجي.

حينما يتعلق الأمر بدراسة قضايا العقيدة والإيمان باللّه وبعالم الغيب... وهي قضايا تشكّل جزءاً هاماً من نشاط الإنسان في تفكيره وثقافته وعاداته وتؤثر في توجيه سلوكه وتصرفاته، حينما يتعلق الأمر بهذه القضايا غير الحسيّة في حياة الإنسان تعجز الميثودولوجيا الغربية عن استيعاب أبعاده ولا تملك الوسائل العلمية القادرة على اكتشافه باعتباره نظاماً خاصاً ذا طبيعة مخالفة للنظام المادي الحسي الذي تتعامل معه المناهج التجريبية، وهنا تكمن المفارقة الضخمة بين الموضوع المدروس وبين المنهج المتبع في هذه الدراسة، وهنا تلجأ الميثودولوجيا الوضعية إلى اختزال هذا النظام الروحي والأخلاقي في مظاهره الحسيّة وأشكاله الماديّة كما أوضحنا ذلك في الفصول السابقة حيث تختزل النظام الأخلاقي في السلوك الاجتماعي للأفراد، وتختزل النظام الروحي والعقائدي في المظاهر التعبدية في الطقوس والشعائر التي يمارسها الأفراد.

---

(١١) لوي ورث في مقدمة ترجمته الإنجليزية لكتاب الايديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم المعرفة، كارل مانهايم ـ ص ٤٢.

إن هذا الاختزال يؤدي بالطبع إلى تشويه عميق لحقيقة الظواهر الاجتماعية إذ يستبعد منها أخص خصائصها المتمثلة في الجوانب المعنوية والروحية. لقد انتهت الميتودولوجيا الوضعية إلى إنكار وجود إله خارج الشعور الجماعي لأفراد المجتمع، كما انتهى إلى ذلك دوركايم أو خارج شعور أفراد الإنسانية جمعاء كما قرر ذلك كونت من قبل، فضلاً عن الاعتراف بوجود عالم الروح والإيمان بعالم الغيب بما في ذلك الملائكة واليوم الآخر والجنّة والنار والجن والشياطين... وقد عبّر كرين برينتن عن أزمة الميثودولوجيا الغربيّة هذه حيث قال: «إن العقل الذي يتسلّط على مشكلات الدين يستطيع أن يبينّ للناس أنه ليس هناك شياطين، والعقل الذي يعمل على مستوى البحوث الطبيّة والسيكولوجية يستطيع أن يثبت أن الجنون اضطراب طبيعي في العقل (وربما في البدن) يؤسف له، هو باختصار مرض يمكن أن يعالج أو يخفف على الأقل بمزيد من استخدام العقل»[١٢].

وهذا أمر طبيعي ما دام الشيء الوحيد الذي تدركه الميتودولوجيا الوضعية بمنهجها الأحادي ينحصر في المظاهر المادية لهذا الاضطراب.

إن هذه المفارقات المنهجية في عدم المطابقة بين المنهج والموضوع تجعلنا نقرر أن الميثودولوجيا الوضعية عموماً تنتهك أهم مبادىء الميثودولوجيا التي تقوم عليها المذهبية الإسلامية التي توفر إمكانيات أكثر لتحقيق الموضوعية العلمية في المسائل الاجتماعية والحياتية للإنسان.

إن المذهبية الإسلامية تقرر أن الحقيقة العلمية ليست حكراً على التجربة، وأن الوجود الواقعي ليس حكراً على الوجود المادي، وأن التزام الأسلوب العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية لا يتحوّل بالضرورة إلى الاعتقاد في العلم كطريق وحيد مشروع ورفض ما عداه من الطرق. وهذا المنطق يقودنا إلى نتيجة مخالفة لما انتهت إليه الميثودولوجيا الوضعيّة وهي أنه ليس من الضروري أن يكون هناك نوع واحد من العلم وبالتالي فليس من الضروري أن نتحدث عن شكل واحد من أشكال العلمية. فالنموذج الطبيعي في العلوم الفيزيائية لا ينفي وجود أنواع أخرى من العلوم تتعلّق بمواضيع ذات طبيعة مخالفة للطبيعة المادية كما أن تأكيد العلم الطبيعي على الجوانب

(١٢) أفكار ورجال، كرين برينتن ـ ص ٤٧٥.

المادية في الحياة لا ينفي بالضرورة وجود جوانب غير مادية فيها وهذا ما سنوضحه أكثر في حديثنا عن مفهوم العلمية وخصائصها.

٣ ـ تنوع الأساليب العلمية

هل من الممكن أن نعطي مفهوماً مضبوطاً للعلم؟ في نظر الوضعيين ليس هذا الأمر متاحاً في كل الأحوال. يقول د. زكي نجيب محمود: «الحق أننا لو أردنا للعلم تعريفاً جامعاً مانعاً بحيث يصدق على كل العلوم ويمنع ما ليس علماً من الدخول فيه لما وجدنا الأمر هيناً ميسوراً شأنه شأن التعريف الجامع المانع بالنسبة إلى معظم الأشياء، فلئن رأينا أن ما يميّز علماً ما، لا يميز علماً آخر فلن نعجز عن حصر طائفة من الخصائص لا بد أن يتوافر بعضها على الأقل فيما نسميه علماً وفيمن نسميه عالِماً. على أننا واجدون من الصفات الرئيسية الأساسية ما يصدق على كل علم إلى جانب ما يميّز العلوم بعضها عن بعض»[١٣].

ليس القصد هنا أن نسعى إلى إعطاء صورة محددة لمفهوم العلم، ولكن حسبنا أن نبيّن أن النموذج التجريبي ليس النموذج الوحيد الموصل إلى اليقين بشهادة الوضعيين أنفسهم وأن نماذج أخرى لها نفس المستوى من الضبط واليقين العلمي. إن كلمة العلم تغيرت دلالتها بحسب تغير الأنماط الثقافية نفسها زمانياً ومكانياً. فكلمة «علم» في الحضارة المادية لا تعطي نفس الدلالة التي نفهمها من استعمال هذه الكلمة في النظام المعرفي الخاص بالحضارات التي تقوم على الأصول الدينية. إن كلمة «علم» كما أكدت ذلك الكاتبة مادلين جرافيتس لم يكن لها دائماً المعنى الخاص الذي نفهمه في أيّامنا هذه (تقصد الكاتبة المعنى المادي المتعارف عليه في الميثودولوجيا الوضعية)، فأرسطو أكّد أن العلم يتعلق بالضروري والخالد... وفي العصور الوسطى اعتبرت الحقيقة القصوى في النظام الديني، وتعني هذه الكلمة في الخطاب الديني معرفة اللّه عن العالم...، وفي القرن التاسع عشر أقصت الايبيستيمولوجيا اللّه عن العلم وهو من الظواهر المهمة في بداية هذا القرن...، إن هذا المنظور ـ تقول الكاتبة ـ يسمح لنا أن نثبت كما أشار إلى ذلك ج. جوسدف بأن فكرة العلم هي متغيرة تاريخية وأنه في الوقت الحالي يمكن أن نميّز بين عدة تصورات للعلم»[١٤].

---

(١٣) المنطق الوضعي الجزء الثاني ـ ص ٢٧.

(١٤) Méthodes des sciences sociales, PP: 27 - 28.

إن أهم فكرة نستخلصها من هذا النص هي أن كلمة « العلم » متغيرة تاريخية تأخذ دلالات مختلفة حسب النماذج والأوساط الثقافية وإن كنا نرفض المعنى الوضعي الذي يعتبر أن هذه المتغيرة التاريخية تنتهي إلى الجمود حتماً في النموذج التجريبي كأسلوب وحيد للمعرفة يتجاوز الأسلوب الديني.

إن فكرة العلم متغيرة تاريخية بمعنى أنها حملت دلالات مختلفة بحسب التطورات الثقافية والتغيرات التي حصلت في نظام التفكير، وهذا يكفي للدلالة على أن الجمود على صيغة معيّنة للعلمية ليس أمراً إلزامياً ولا مطلوباً ويعني كذلك أنه بإمكاننا أن نبحث عن أنواع متعددة من العلمية تختلف في أساليبها وتتفق في نتائجها اليقينية. إن العلم أسلوب في المعرفة يهدف إلى اكتشاف الحقيقة وهناك خصائص معيّنة في النتائج التي تقرّرها الأساليب العلمية المختلفة لكي تثبت علميتها كالصدق والتعميم والموضوعية.

إن فكرة ما تكون علمية إذا كانت مطردة مهما اختلفت الظروف الزمانية والمكانية، وتكون علمية إذا كانت صادقة في إخبارها بحيث تكون مطابقة للواقع سواء كان هذا الواقع ملموساً وملحوظاً أو تاريخياً، وتكون علمية إذا كانت موضوعية بمعنى أنها مجردة من الأهواء الشخصية والتخمينات الذاتية، وبمعنى أن معرفة ما لا يمكن أن تكون مقبولة من قبل كل عقل سوي ومنصف ومطلع بشكل كاف، وبمعنى أن تكون تأكيداتها مؤسسة على حجج أو أدلة سواء أكان هذا الدليل استنتاجياً أو استنباطياً أو تجريبياً أو تاريخياً مؤسساً على الوثائق والشهادات[١٥].

وانطلاقاً من هذا النص يمكن أن نميز بين ثلاثة أساليب للعلمية هي: المنهج الاستنباطي والمنهج التجريبي والمنهج التاريخي. فالمنهج الاستنباطي يتوصل إلى إدراك الحقيقة العلمية عن طريق الاستنتاج المنطقي، ويعتمد على قرائن دالة وآثار معبرة، وعن هذا الطريق تثبت كثير من الحقائق العلمية التي نؤمن بها ولا نشاهدها سواء تعلقت هذه الحقائق بعالم الغيب أو بعالم الشهادة[١٦].

---

(١٥) Cours de philosophie, Tome II. la logique et la morale, P: 176.

(١٦) لقد نبّه القرآن الكريم في منهجه الاستدلالي إلى إثبات كثير من الحقائق الغيبية عن هذا الطريق، ففي إثباته لوجود اللّه مثلاً دعا إلى اعتبار الآيات الكونية المبثوثة في هذا العالم لأنها دليل جزئي محسوس يدل على موجود متعينّ في الخارج، والتلازم بينهما يكون ضرورياً لأن هذه الآية المعينة باعتبارها أثراً محسوساً =

ويعتمد المنهج التاريخي على الوثائق التاريخية، وهي بمثابة شهادات عايشها الإنسان في فترة تاريخية معيّنة. فالظواهر التاريخية عيشت بالفعل وغطت جانباً من اهتمامات الإنسان، وكان لها معاصرون شاركوا في صياغة أحداثها وسجلوها، وعن هذا الطريق تثبت كثير من الحقائق والظواهر التاريخية كحقيقة النبوة التي تكاثرت الروايات والأخبار على وجودها في أزمان متباعدة أو متقاربة وأجمع الناس على نقل أخبارها بالتواتر.

فالقضايا المتواترة تعتبر محصلة للعلم اليقيني إذا توافرت شروط صحتها، ويقينيتها مستمدة من معايشة الناس لها، فإذا ثبت صحة النقل كانت دلالة هذه المتواترات قطعية ويقينية بالنسبة للأجيال التالية، ومن الخطأ أن يقتصر العلم بالمجريات والمتواترات على من جربها فقط[١٧].

أما بخصوص المنهج التجريبي فليس هناك ما يدعو إلى الحديث عنه فهو ليس محل إنكار. ونشير هنا إلى أن هذه المناهج الثلاثة تضيف إليها الميثودولوجيا الإسلامية منهجاً رابعاً يعتمد على اخبار الوحي كمصدر معرفي تثبت عن طريقه كثير من معلوماتنا في المجال الاجتماعي وغيره من المجالات، وهو منهج يتمتع بأكبر قدر من اليقينية والصدق والموضوعية يفوق درجة المصداقية في الأساليب أو المناهج الثلاثة الأخرى.

إن كثيراً من الدراسات الاجتماعية في عالمنا الإسلامي والتي عرضنا أمثلة منها في الفصول السابقة وقعت في تناقضات ومفارقات عميقة في ما كانت تنقله من نظريات اجتماعية مستوردة، وفي ما كانت تكتبه تحت تأثير تلك النظريات. وكثيراً ما كانت هذه الدراسات تكرر المقولات التي استقرت عليها الميثودولوجيا الوضعية والتي تستبعد من مناهجها هذا الدليل المعرفي القائم على الوحي باعتباره منافياً للمنهج العلمي الذي يتخلى في دراسة الظواهر الاجتماعية عن كل الأفكار المسبقة بما في ذلك الوحي، والذي يتبع المنهج الذي يقوم على الملاحظة المباشرة للظواهر الاجتماعية

= يلزم عنها بالضرورة أن يكون لها مؤثر معيّن في الخارج، فكل جزئية في العالم تعتبر آية باعتبارها أثراً، والآية هي العلامة، وهي الدليل الذي يلزم عنه مدلولها وهي البرهان والحجة على وجود خالقها. ينظر في الموضوع: نظرية المنطق، د. محمد السيد الجليند ـ ص ١٧١.

(١٧) نظرية المنطق ـ ص ص ٢١٢ ـ ٢١٤.

كطريق وحيد لإدراكها[١٨].

وللتأكيد على خطورة هذا التوجه أعرض هذا النص كمثال على هذه القناعة الفكرية التي نمت عند المهتمين بالدراسات أو القضايا المنهجية في بلادنا. يقول الأستاذ محمد وقيدي: « . . . وطبعاً لم يكن من الممكن في الوقت الذي عاش فيه ابن خلدون إصدار خطاب علمي متعلق بالظواهر المجتمعية إلاّ إذا كان ذلك العلم معرفة ستضاف إلى مجموعة المعارف اللاهوتية والميتافيزيقية القائمة، لأن العلوم الإنسانية لم تبلغ المرحلة الوضعية بعد ولا بد من الانتظار حتى القرن التاسع عشر ـ عصر الوضعية ـ لتحقيق المعرفة العلمية المتعلقة بالدراسات الاجتماعية »[١٩].

فهذا التصور يقوم على أساس المفهوم الذي يحمله الكاتب عن العلمية والذي يستبعد الوحي والمعرفة المؤسسة على الدين عموماً كشرط أساسي لبلوغ أو تحقيق الموضوعية العلمية. فابن خلدون باعتباره ينتمي إلى منظومة ثقافية دينية لم يكن بإمكانه إصدار خطاب علمي، فالثقافة الدينية ثقافة لاهوتية وميتافيزيقية بعيدة عن الموضوعية العلمية التي حقّقتها الوضعية بفضل استبعادها للأسلوب الديني عن مجال المعرفة الاجتماعية.

ومن هنا تأتي ضرورة إعادة النظر في هذا المفهوم الضيِّق للعلمية لإعادة الاعتبار لأساليب أخرى قادرة على تخليص المعرفة الاجتماعية من حدودها المادية لتستوعب الظواهر الإنسانية في كل أبعادها وتحقق في الوقت نفسه قدراً أكبر من العلمية.

كان غرض رواد النظرية الاجتماعية الأوائل من التزام النموذج التجريبي هو تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والعلمية في هذا الفرع الناشيء من المعرفة الإنسانية، يوازي العلمية التي تحققت في غيره من فروع المعرفة الطبيعية. ولكن الشيء المهم في

---

(١٨) لا بد من التنبيه هنا إلى أن حواس الشخص لا تصلح للتعامل إلاّ مع حاضره فقط ولا تصلح للتعامل مع ماضيه ولا مع مستقبله ولا للتعامل مع ما وراء المحسوسات عموماً كقضايا الاعتقاد. وبالمقابل نجد أن القرآن الكريم يلفت نظرنا إلى أمور قد يراها العقل من المستحيلات كما أخبر عن أنواع الكائنات والعوالم التي تشترك مع الإنسان في العبادة القهرية والتسبيح لخالقها. فالمنهج القرآني من خصائصه أن يبين أن ما يراه العقل الإنساني محالاً ممكن الوقوع، فقد تستبعد العقول بل تنكر أن الحيوان والنبات والجماد يتأتى منها المعرفة بخالقها فضلاً عن السجود له والتسبيح بحمده. لمزيدٍ من التفصيل يراجع كتاب: نظرية المنطق ـ صفحات ١٧٣ ـ ١٧٤.

(١٩) العلوم الإنسانية والايديولوجيا ـ ص ١٦.

المنهج التجريبي أكثر من عملية التجريب نفسها هو منطقها الذي يمكن أن يتوافق مع العلوم الاجتماعية. فالمنهج التجريبي يهدف إلى دراسة علمية صرفة، وأي منهج في التفكير، لا يقصد منه التزام قوالب وخطوات معيّنة لذاتها يلتزمها الباحث في كل الظروف، وإنما القصد من المنهج هو ترتيب خطوات البحث بالشكل الذي يضمن للباحث التوصل إلى نتائج علمية مهما اختلفت الوسائل التي يستخدمها في ذلك.

هذه القناعة كما تقول مادلين جرافيتس لم تكن مقبولة دائماً، غير أن أعمال وتأملات علماء الاجتماع حملت الباحثين في العلوم الاجتماعية على اعتبار أن منطق المنهج التجريبي يجب أن يلهم كل تفكير علمي سواء في هذا المجال أو في غيره وسواء تمت التجربة أم لم تتم[٢٠].

والقاعدة العامة التي نريد أن نصل إليها من هذا التحليل هي أن الموضوعية العلمية ليست قاصرة على الأسلوب التجريبي في حد ذاته والتزام خطواته المنهجية، فكل أسلوب يوصلنا إلى معرفة يقينية يعتبر أسلوباً علمياً مهما كان نظامه الاستدلالي مختلفاً عن النظام التجريبي ونخص بالذكر النظام الديني الذي يقوم بتقديم معرفة اجتماعية عميقة وشاملة لأبعاد الإنسان بالاستناد إلى إخبارات الوحي، وهي النقطة التي سنعمل على تعميق أبعادها في الفصل المقبل.

---

(٢٠) Méthodes des sciences sociales. P: 395.

الضابط الثاني: ضرورة اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية لعلم الاجتماع

إن الدين له وظيفة اجتماعية أساسية في حياة الإنسان، وهو منهج كامل ومتكامل يسعى إلى تنظيم علاقات الناس ضمن تصور متميز. وقد ارتبطت حياة الإنسان منذ نشأتها الأولى بالنظام الديني الذي ظل يوجهها ويرسم أهدافها ويقيم انحرافاتها. ومع التحولات التي خضعت لها البنية الفكرية والثقافية في العالم، وتحت تأثير ظروف معيّنة بدأت المنافسة مع الدين لتجريده من هذه الوظيفة الاجتماعية حيث ظهر العلم كمنهج بديل يقوم بهذه الوظيفة الاجتماعية نفسها، وكانت السوسيولوجيا هي القناة التي امتد من خلالها العلم إلى شؤون المجتمع لتنتزع من الدين كل المجالات الحياتية التي كانت تخضع لتوجيهه، ولكن، هل نجح العلم في انتزاع هذا القطاع الحي من حياة الإنسان من خصمه الأصلي؟ وهل بإمكان العلم أن يكون فعلاً منهجاً بديلاً في تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية؟.

إن أول ما تهدف إليه هذه التساؤلات أن تثير مزيداً من الشكوك حول تلك القناعات الفكرية العلمانية التي جعلت من العلم وحده مرجعاً ومصدراً معرفياً وحيداً في توجيه وتنظيم قضايا الإنسان والمجتمع.

فإذا كانت الاتجاهات الوضعية والعلمانية تقوم على أساس أن الدين ليس له أي اعتبار في هذه القضايا فإن أول ما نريد أن ننبّه إليه، أن العلمانية التي استخدمت كوسيلة إيديولوجية شيء طارىء في حياة الإنسان وأن الأصل في ذلك هو الدين. وإذا كنا ندعو اليوم إلى اعتبار الدين المؤسس على الوحي السماوي ضمن المصادر المعرفية

في تنظيم قضايا الإنسان والمجتمع فإنما ندعو إلى العودة إلى الترتيب الطبيعي الذي وجدت فيه هذه القضايا. ومن ثم وجب أن نطرح القضايا المتعلقة بعلاقة الدين بالعلم في صورته العلمانية في شكل معاكس للشكل الذي تطرحه العلمانية والوضعية.

إننا، ومن منطلق قناعاتنا هذه لن نطالب الدين بإثبات جدارته وقدرته على تنظيم الشؤون الإنسانية باعتباره الأصل والفطرة التي وجدت عليها، ولكن السؤال مطروح وبإلحاح على العلم، وعلى العلم أن يثبت صلاحيته كمنهج شامل ومتكامل على المستوى المعرفي والتوجيهي باعتباره عنصراً دخيلاً وطارئاً في قضايا الإنسان والمجتمع.

إن القضية الأساسية التي ينبغي ألّا تغيب عنا ـ كما نبّه على ذلك الكاتب الكبير رشدي فكار ـ[1] أن نجد الأديان السماوية كما هي الآن تجسد في أرضيتها هموم الغرب، وستظل هذه الإشكالية إشكالية غربية مهما تقنعت لتصبح كونية. ان كلاً من السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا، وهي العلوم الثلاثة الرئيسية المتخصصة بالإنسان أرادت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، صريحة أو مقنعة أن تستأصل جذور الروحانية وتطرح مبدأ القطيعة مع الدين. إن إشكالية القطيعة مع الدين إشكالية مفتعلة من قبل الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين وأكثرهم من اليهود.

ونقول إنها إشكالية مفتعلة لأنها استعملت العلم أداة إيديولوجية تستخدمها في صراعها ضد الدين ولم تستعمله أداة معرفية تستنير به في دراستها واستطلاعها لقضايا الإنسان.

إن هذا الافتعال تجسد وبشكل حاسم في النتائج التي انتهت إليها الوضعية والعلمانية في هذا المجال والتي عرضنا منها جوانب عميقة الدلالة في الفصول السابقة. لقد كانت حصيلة الدراسات السوسيولوجية في قسط وافر منها تعني مزيداً من التناقضات المذهبية والصراعات الإيديولوجية والمتاهات الميتافيزيقية التي لا تقل تهافتاً عن متاهات الفكر اللاهوتي قبلها.

لقد طرحت السوسيولوجيا نفسها خليفة للدين في تنظيم قضايا الإنسان، ولكن

---

(١) لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر، مطبعة التقدم، ط ١، ١٤٠٢، ١٩٨٢ ـ ص ٦٥ وما بعدها.

السوسيولوجيا الوضعية عادت في شكل من الأشكال إلى أحضان الدين في أحط صوره الإنسانية، وعادت لتعكس كل السلبيات التي خلفها التفكير الديني في صورته الإنسانية، والتي قامت أساساً لتقويضها. لقد طرحت السوسيولوجيا نفسها بديلاً منهجياً عن الدين يقوم على أساس عقلي صرف، يستبعد كل العناصر الدينية، ولكن النهاية التي أفضت إليها عبرت بالفعل عن أن العقل الإنساني كان وسيظل عاجزاً عن الخوض بمفرده في قضايا تتجاوز إمكانياته وطاقاته. وما دام العقل الإنساني هو الحكم فستظل النزعة الذاتية والأفكار الشخصية هي السمة الرئيسية التي تطبع النظريات الاجتماعية وتشكل عقبة كؤوداً في تحقيق الموضوعية العلمية التي تنشدها كما عبّر عن ذلك نقّاد النظرية الاجتماعية من غير استثناء.

لقد كان الماوردي مصيباً حينما جسّد أزمة العقل الوضعي التي لازمت الإنسان في مختلف فتراته الحضارية وبيئاته الثقافية حينما قال: «وربما مال بعض المتهاونين بالدين إلى العلوم العقليّة ورأى أنها أحق بالفضيلة وأولى بالتقدمة استثقالاً لما تضمنه الدين من التكليف واسترذالاً لما جاء به الشرع من التعبّد... ولن ترى ذلك فيمن سلمت فطنته وصحت رويته لأن العقل يمنع من أن يكون الناس هملاً أو سدى، ويعتمدون على آرائهم المختلفة، وينقادون لأهوائهم المتشبعة لما تؤول إليه أمورهم من الاختلاف والتنازع وتفضي إليه أحوالهم من التباين والتقاطع»[٢].

وحينما نفهم الوحي هذا الفهم وندرجه ضمن المصادر الأساسية التي تقوم عليها الميثودولوجيا الإسلامية، فإنما نهدف بذلك إلى تجاوز تلك السلبيات لأننا نعتقد أن الوحي قادر على إعطاء إجابات محددة لكثير من تلك القضايا الاجتماعية التي كانت مثار جدل حاد بين المدارس الاجتماعية المتباينة.

إن الوحي بإمكانه أن يصحح أخطاء علم الاجتماع وتصوراته لقيام المؤسسات والنُظم الاجتماعية، وتصورات الإنسان وحركته التاريخية، وتصوراته للأنماط الاجتماعية والثقافية في عصورها السابقة، وتنبؤاته الفاشلة بمستقبل الإنسانية، ويستطيع أن يحدّد مجموعة من القوانين الاجتماعية ولو في شكلها العام، وهي القضية الأساسية التي تهدف إليها العلوم الاجتماعية والتي فشلت في تحقيقها لحد الآن، ويُعَيِّن

(٢) أدب الدنيا والدين، مطبعة السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩٨ - ١٩٧٨ - ص ٤٥.

بما فيه الكفاية الأهداف الحقيقيّة التي ينبغي أن يتوجه إليها الإنسان، يرتب كل قضاياه وأمور حياته وفقها ليحقق النظام الاجتماعي في صورته المثلى والتي قامت السوسيولوجيا من أجلها أساساً، والتي فشلت في تحقيق أدنى درجاتها لصورتها الضبابيّة المضطربة حول الأهداف الحقيقيّة للإنسانية.

هذه الإمكانيات التي يوفرها الوحي للمعرفة الاجتماعية سنحاول إبرازها مع التركيز على النقط الثلاث الآتية:

- أهمية الوحي في توثيق المصادر المعرفية لعلم الاجتماع.
- أهمية الوحي في تصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع.
- أهمية الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية.

المبحث الأول: إمكانيات الوحي في توثيق المصادر المعرفية لعلم الاجتماع

لفهم كثير من المؤسسات والنظم والظواهر الاجتماعية اعتمد علماء الاجتماع على نتائج العلوم الإنسانية الأخرى كالتاريخ والايثنوغرافيا والأنثروبولوجيا، فهذه العلوم تقدم معلومات وشواهد تعتبر بمثابة وثائق يمكن استثمارها في بناء المعرفة الاجتماعية حول قضايا الإنسان في الماضي والحاضر.

وهذه الوظيفة التي تقوم بها هذه العلوم هي نفس الوظيفة التي يقوم بها الوحي نظراً للمادة الغزيرة التي يقدمها في هذا المجال، ولكن مع فارق أساسي بخصوص مصداقية كل منهما، فالمعلومات التي نحصل عليها من جانب العلوم الإنسانية التي تشترك مع علم الاجتماع في هذا الموضوع غالباً ما تكون معلومات نسبية، في حين أن المعلومات التي يقدمها الوحي تكون معلومات يقينيّة وقطعية.

ويعتبر التاريخ المادة الخام التي يستقي منها علم الاجتماع معلوماته لفهم الظواهر الاجتماعية الحالية لوجود علاقات سببية بين الأنماط الاجتماعية بين الماضي والحاضر. فالتاريخ يقوم بأدوار متنوعة بالنسبة لعلم الاجتماع، فهو من جهة يقدم الوثائق التاريخية حول القضايا المطروحة، ومن جهة ثانية يعتبر بمثابة المخبر الذي يستطيع فيه عالم الاجتماع أن يستقرىء الأحداث الاجتماعية والتغيرات التي طرأت عليها والعوامل المؤثرة فيها. وبالمثل يقدم التاريخ لعالم الاجتماع وقائع إلى حد ما مختلفة عن الوقائع أو الظواهر التي بإمكانه ملاحظتها حالياً، فهو يوفر انطلاقاً من ذلك معنى نسبية

المؤسسات الاجتماعية، ويسمح له بإعادة تحولاتها المتباينة وتطورها في الزمن. فعالم الاجتماع يستخدم التاريخ في تحليلاته ولكنه يتعامل مع المادة التاريخية بطريقة مخالفة تماماً عن تعامل المؤرخ، فالأمر بالنسبة له لا يتعلّق بدراسة الوقائع التاريخية في حدّ ذاتها ضمن ظروفها الزمانية والمكانية الخاصة، وإنما يجب أن يعطي تجريداً لهذه الظروف ليبلور الخصائص المشتركة للظواهر الاجتماعية في فترات وأوساط مختلفة. فعمل عالم الاجتماع يتعلق بأن يقارن في التاريخ الحالات التي يظهر فيها أن بعض الظواهر غائبة أو تظهر في ظروف مختلفة ويمكن أن يستنتج بأنه توجد علاقات ثابتة من التتابع أو التزامن بين الظواهر المعتبرة. فالتاريخ إذن يتيح لنا بأن نجد نماذج إلى حدّ ما ثابتة من الظواهر الاجتماعية، وأن نكشف بين هذه النماذج من الظواهر علاقات ثابتة تشكل قوانين اجتماعية[٣]. وبالمثل يستعين علماء الاجتماع بالدراسات الأنثروبولوجية التي تهتم بدراسة الشعوب البدائية على أساس أنها تمثّل النظم الاجتماعية في أبسط صورها ولا تزال تحتفظ بالأشكال الأولى للحياة الاجتماعية ويتوقف فهم كثير من المؤسسات والنظم الاجتماعية على دراسة صورها الأولية والتطورات التي خضعت لها. كما يستعين علماء الاجتماع بالاثنوغرافيا التي تهتم بدراسة الشعوب في درجاتها الحضارية وخصائصها المختلفة.

ولكن هذه المصادر التي يستقي منها علم الاجتماع معرفته سجل عليها نقاد النظرية الاجتماعية عدة تحفظات، فالتاريخ يعتبر أهم مصدر للمعرفة الاجتماعية، ولكنه لا يتيح لنا فعلاً أن نرتقي إلى الأشكال الأكثر بدائية للمجتمعات أو المؤسسات ولا تدلّنا على أصلها. ولسدّ هذا النقص يلجأ علماء الاجتماع إلى الإثنوغرافيا، ولكن استعمال الوثائق الايثنوغرافية لم يكن مقبولاً على إطلاقه. فهذه الوثائق يجب أن تخضع لنقد شبيه بالنقد الذي تخضع له كل الوثائق التاريخية، كما أن روايات المستكشفين والمبشرين يعوزها أحياناً الصدق وعدم تفهّم الوقائع الملاحظة بالخصوص. وبالمثل، فإن توجه علماء الاجتماع إلى المجتمعات الهمجية على اعتبار أنها تمثل المراحل الأولى

---

(٣) بخصوص هذا الموضوع تراجع الكتب الآتية:
cours de philosophie Tome II Lalogique et la morale PP: 130 - 140. Méthodes des sciences sociales, Madeleine grawitz PP: 421 - 423. Traité de sociologie, georges gurvitch Tome premier P: 88.
وكذلك تمهيد في علم الاجتماع، بوتومور، ص ٩٦. مقدمة علم الاجتماع، ألكس آلكن - ص ٦٨.

للإنسانية لم يكن توجهاً سلبياً إذ من المحتمل جداً أن الشعوب الهمجية خضعت لعملية التطور، ومن الممكن أن نعتقد بأن هذا التطور حدث بشكل معاكس، فالإنسان الهمجي متدن بالنسبة للإنسان البدائي(٤).

فالفكرة الأساسية التي نستخلصها من هذه التحفظات هي أن هذه المصادر المعرفية مهما كانت مفيدة لعالِم الاجتماع فهي ليست مصادر يقينية ولا يمكن أن تقدم إجابات دقيقة وواضحة للتساؤلات التي يطرحها علماء الاجتماع. ومن هنا تأتي أهمية الوحي وضرورته لكل معرفة اجتماعية حقيقية وصادقة. فمن جهة يقدم الوحي بيانات تغطي مجموع التاريخ البشري في سيره العام، ومن جهة أخرى تعتبر البيانات التي يقدمها الوحي بيانات صادقة غير قابلة ولا محتملة للخطأ. وهذا هو الفارق الأساسي بينه وبين بقية المصادر المعرفية التي تتميّز بأنها ظنية واحتمالية إلى حدٍّ كبير.

لقد حاول علماء الاجتماع الكشف عن طبيعة الحياة الاجتماعية التي عاشها الإنسان الأول ووضعوا عدة نظريات كانت مجرد افتراضات، وتعرضت لحملة نقديّة شديدة من قبل علماء آخرين باعتبار أن العلم لا ينبني إلاّ على الوثائق والحفريات ومختلف وسائل الكشف.

وبالمقابل فإن القرآن الكريم يكشف عن جانب مهم من جوانب حياة الإنسان الأول والمجتمعات القديمة التي لم يتمكن التاريخ كشف الستار عنها. لقد عبّر القرآن عن هذا المصدر المعرفي وأكّد يقينية هذا الكشف وصدق ما يخبر به الوحي كما تدل على ذلك كثير من الآيات التي نذكر منها الأمثلة التالية: **﴿فَلَنَقُصَّنَّ عليهم بعلمٍ وما كنّا غائبين﴾**(٥) **﴿فما بال القرون الأولى. قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾**(٦) **﴿ذلك من أنباء القرى نقصّه عليك منها قائم وحصيد﴾**(٧) **﴿وكلاً نقصّ عليك من أنباءِ الرسلِ ما نثبِّتُ به فؤادَكَ وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين﴾**(٨) **﴿نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن**

---

(٤) Cours de philosophie, Tome: II La logique et La morale; PP: 140 - 141.

(٥) سورة الأعراف ــ آية: ٧.

(٦) سورة طه ــ آية: ٥١، ٥٢.

(٧) سورة هود ــ آية: ١٠٠.

(٨) سورة هود ــ آية: ١٢٠.

كنت من قبله لمن الغافلين﴾[٩] ﴿كذلك نقصُّ عليك من أنباءِ ما قد سبقَ وقد آتيناك مِن لَدُنّا ذكراً﴾[١٠] ﴿أم اتّخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون﴾[١١].

إن الوحي يعتبر الوثيقة التاريخية الوحيدة القادرة على الامتداد إلى أول مرحلة من مراحل الإنسانية وهي المرحلة التي تعجز كل البيانات الأخرى عن تغطيتها. فالمعرفة التي يقدّمها الوحي تقترن بنزول آدم عليه السلام على الأرض، ويصاحب الأحداث العظمى التي شهدتها الإنسانية، وقدم القرآن عروضاً تاريخية مفصلة عن حياة الإنسان وتفاعلاته تتجاوز المعرفة بالماضي والحاضر لتمتد إلى آفاق المستقبل وتسجل تنبؤات صادقة حول الأحداث العظمى التي سوف تتجه إليها الإنسانية حتماً، وتلك أهم عقدة وجهت البحوث الاجتماعية وفشلت في تحقيقها لحد الآن.

ولكننا حينما نقرر هذه الحقيقة لا نرمي من ورائها إلى إثبات أن القرآن سجل تاريخي حافل يستوعب كل جزئيات الأحداث، فالقرآن ليس كتاباً تاريخياً ولكنه حكم اللّه على التاريخ. فحديث القرآن عن التاريخ حوار متشعب حول تقدم كثير من الأمم وتطورها وتدهورها والأسباب الكامنة وراء تلك التغيرات. كما أن حديث القرآن عن وقائع التاريخ ليس حديثاً وصفياً بل حديثاً تقويمياً يتجاوز رواية الأحداث إلى تفسيرها تفسيراً قائماً على الترابط المنطقي[١٢].

إن الوحي له أهمية فائقة في توثيق المصادر المعرفيّة لعلم الاجتماع وله أهمية فائقة في توجيه الباحث المسلم ليتجاوز الأخطاء السابقة خاصة وأن الوحي يقدّم أحياناً معلومات كافية حول الشعوب القديمة ويكشف عن كثير من نظمها وتقاليدها وأخلاقياتها وشعائرها وشرائعها. فالقرآن على سبيل المثال يقدّم حديثاً مفصلاً عن الجوانب المتعلقة بالحياة الدينية وأنواع العبادات والمعتقدات التي كانت تسيطر على

---

(٩) سورة يوسف ـ آية: ٣.

(١٠) سورة طه ــ آية: ٩٩.

(١١) سورة الأنبياء ـ آية: ٢٤.

(١٢) بخصوص هذا الموضوع يراجع كتاب: العلوم الطبيعية من وجهة النظر الإسلامية ـ ص ٦٧. وكذلك: المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، د. نبيل السيمالوطي ـ ص ٤٨.

البشرية في تلك الفترة السحيقة من الزمن، ويكشف عن ذلك الصراع المرير الذي اشتد بين أنصار العقيدة القائمة على التوحيد وبين أصحاب العقائد الوثنية، ويكشف عن الممارسات التعبدية وأنواع العبادات القائمة على الوحي كالصلاة والصيام والحج...، فعمل الأنبياء عبر الأجيال والقرون كان عملاً متواصلاً متفقاً في مضمونه، وكل نبي يأمر نبيّه بالصلاة والزكاة: **﴿وما أمروا إلاّ ليعبدوا اللّه مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾**[١٣]. ويكشف القرآن عن أداء المناسك وبناء الكعبة: **﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنًا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركّع السجود﴾**[١٤].
﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربّنا تقبّل منا إنك أنت السميع العليم﴾[١٥] ويذكر أن شعائر الحج بدأت أول ما بدأت مع إبراهيم عليه السلام **﴿وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق...﴾**[١٦]. وكذلك الصيام: **﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾**[١٧].

ومن جهة أخرى يكشف القرآن عن أنواع العقائد السائدة إلى جانب العقيدة القائمة على الوحي، فهناك من توجّه إلى عبادة الأصنام واتخذ ذلك ديناً له لا يحيد عنه رغم إصرار الأنبياء على دعوة التوحيد: **﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين. إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون. قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين. قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين﴾**[١٨].

وبالمثل يكشف عن النُّظم القانونية والقضائية التي كانت سائدة عند الأمم السالفة، ويبين القرآن الكريم أن الكتب السماوية جاءت مصدّقة بعضها البعض في أصول الشرائع وليس في تفصيلاتها: **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين**

---

(١٣) سورة البينة ـــ آية: ٥.
(١٤) سورة البقرة ـــ آية: ١٢٥.
(١٥) سورة البقرة ـــ آية: ١٢٧.
(١٦) سورة الحج ـــ آية: ٢٧.
(١٧) سورة البقرة ـــ آية: ١٨٣.
(١٨) سورة الأنبياء ـــ آية: ٥١، ٥٤.

بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنّ بالسنّ والجروح قِصاص﴾[١٩] **﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه﴾**[٢٠].

ويكشف القرآن الكريم عن بعض العادات السيئة التي عمل على تقويضها كعادة التضحية بالأبناء وتقديمهم قرباناً للآلهة. لقد ارتبطت تضحية إبراهيم التي حكاها القرآن الكريم بظاهرة التضحية البشرية التي كانت تمارس في بعض البلدان في الشرق الأدنى القديم، فأمر اللّه سبحانه نبيّه إبراهيم عليه السلام أن يذبح ابنه إسماعيل، ثم افتداه بذبح عظيم ليغيّر تلك العادة السيئة التي كانت تأتي على الأبناء، بالتضحية بالحيوان. **﴿فلما بَلَغَ معه السّعْيَ قال يا بُنَيَّ إني أرى في المنام أني أذبحُك فانظُرْ ماذا ترى قال يا أبتِ افعل ما تُؤْمَرُ ستجِدُني إنْ شاءَ اللّهُ من الصابرين... وفديناه بذبح عظيم﴾**[٢١].

ويذكر بعض المؤرخين أن هذا الحدث مرتبط بظاهرة التضحية البشرية التي عرفتها مجتمعات الشرق القديم والتي كانت تقدّم الضحايا البشرية للآلهة وعند دفن الملوك، وهي ظاهرة تدل عليها الحفريات كما جاءت روايات في التوراة لتقريرها[٢٢].

والقرآن الكريم يكشف عن بعض العادات الاجتماعية السيئة التي استقرّت عليها أحوال الناس في المعاملات المصرفيّة وأساليب الاحتيال التي انتشرت بينهم كما تحكي الآية الكريمة: **﴿وإلى مَدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا اللّه ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخَسوا الناسَ أشياءهم ولا تُفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلك خيرٌ لكم إن كنتم مؤمنين﴾**[٢٣]. **﴿وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا اللّه ما لكم من إله غيره فلا تنقصوا المكيال والميزان إني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط. ويا قوم أوفوا المكيال**

---

(١٩) سورة المائدة ــ آية: ٤٥.

(٢٠) سورة الشورى ــ آية: ١٣.

(٢١) سورة الصافات: آية: ١٠٢، ١٠٧.

(٢٢) بخصوص هذه النقطة يراجع كتاب دراسات تاريخية في القرآن الكريم في بلاد العرب، د. محمد بيومي مهران، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠، الجزء الأول ـ ص ١٧٨.

(٢٣) سورة الأعراف ــ آية: ٨٥.

والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾[٢٤].
﴿كذّب أصحاب الأيكة المرسلين. إذ قال لهم شعيب ألا تتقون. . . أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين. وزنوا بالقسطاس المستقيم. ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾[٢٥].

كما يخبر القرآن الكريم عن أخلاقيات ذميمة رسخت في بعض الشعوب الماضية كما أخبر عن العادات السيئة التي انتشرت بين قوم لوط والتي أدّت إلى اضطهاد لوط وأصحابه. لقد سجل القرآن الكريم ذلك الحوار الشيق الذي تبادله الطرفان: **﴿ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة وأنتم تبصرون أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء، بل أنتم قوم تجهلون فما كان جواب قومه إلاّ أن قالوا أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهرون﴾**[٢٦].

ويكشف القرآن الكريم عن النفسية المعقّدة لبعض الشعوب والتي لازمتها طول حياتها التاريخية تتوارثها جيلاً عن جيل كما هو الحال مع بني إسرائيل الذين رسخت فيهم الوثنية وحبهم لسفك الدماء وقتل الأطفال واستحياء النساء وشدّة الكراهية والحسد والبغض. . .، وتسجيل القرآن لهذه الظاهرة يدل على أن هذه الخصائص النفسية كانت تجسد طبيعة شعب متميز ولم تكن حالات خاصة وعابرة.

وإذا انتقلنا إلى الفترة التاريخية التي عايشها نزول القرآن نجد تحليلاً مفصلاً حول العادات الاجتماعية التي كانت تشكل ظواهر مثيرة في حياة العرب الجاهلية وكانت اهتمامات القرآن بمعالجة هذه الظواهر مثيرة إلى الحد الذي جعل بعض المستشرقين وأتباعهم لا يرون في القرآن سوى انعكاس طبيعي للعادات والتقاليد والأفكار وكل التوترات التي كان يعج بها المجتمع العربي الجاهلي.

وعلى العموم فإن حديث الوحي يستوعب الكشف عن الجوانب الاجتماعية ويتناول أمثلة من الظواهر الاجتماعية كظاهرة التقليد والترف والظلم والاستبداد في الحكم والإجرام وعبادة الأوثان والكواكب وتقديس الحيوان وعبادة الأرواح من

---

(٢٤) سورة هود ــ الآيات: ٨٤ــ٨٥.
(٢٥) سورة الشعراء ــ الآيات: ١٧٦ــ١٨٣.
(٢٦) سورة النمل ــ الآيات ٥٤ــ٥٦.

الملائكة والجن ووأد البنات واحتقار المرأة وتطفيف الكيل والميزان والاستغلال الذي يمارسه المرابون وظهور الطبقية وامتيازاتها في المجتمع كطبقة رجال الدين وطبقة المستكبرين وطبقة المستضعفين. . . ، ويشير الحديث النبوي كذلك إلى كثير من الظواهر الاجتماعية ويستعمل كلمة فشى للدلالة على عموم الظاهرة وانتشارها « ما فشى الزنى في قوم إلاّ وكثر فيهم الموت »[٢٧]، ويشير القرآن إلى حوادث اقتصادية كالتعامل بالربا وتطفيف الكيل والميزان وتسجيل الديون ويشير إلى نظم الحكم وإلى تعدد المثل الأخلاقية[٢٨].

هذه الأمثلة أردنا بها أن نبيِّن من خلالها الدور الذي يقوم به الوحي باعتباره مصدراً معرفياً يقدم الكثير عن أخلاقيات الشعوب وعاداتها في الماضي والحاضر ويكشف الكثير عن الجوانب التي تعتبر مركز اهتمام علم الاجتماع.

وهذه المعلومات تعتبر أساس كل معرفة اجتماعية صحيحة لوثوقيتها وأصالتها.

إن القرآن الكريم كما يقول د. علي بشارات أوضح في مواضع كثيرة وبخاصة في تناوله لأنماط المجتمعات والثقافات التي ارتبطت بالأنبياء على مر العصور كيف تتكون شبكة العلاقات الاجتماعية وكيف تتكشف العقليات الثقافية، ومثل هذا التكوين والاكتشاف إنما يكمن في المشاركة الحقيقيّة للأفراد في صنع هذه العلاقات والثقافات. وهذه العلاقات تنطوي على معاني ومثاليات اهتم القرآن اهتماماً بالغاً بتحليلها وتوضيح المعاني الاجتماعية من تجمع أو تفرق، وسواء أكانت علاقات أسرية أو سياسية أو دينية أو اقتصادية أو اتخذت صورة عمليات مثل التفاعل والمنافسة والطاعة والولاء. . . ، والدراسة الطبيعيّة لنوعيات العلاقات الاجتماعية هي الوسيلة الوحيدة للكشف عن مغزاها ومعانيها[٢٩].

---

(٢٧) الموطأ للإمام مالك بن أنس، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطابع الشعب، القاهرة، بدون تاريخ ـ كتاب الجهاد ـ ص ١٨٥.

(٢٨) المسلم المعاصر، العدد ١٢ ـ ص ص ٣٢ ـ ٣٣ ـ مقال سابق للأستاذ محمد المبارك.

(٢٩) نقلاً عن كتاب مجالات علم الاجتماع المعاصر أسس نظرية ودراسات واقعية، عرض وتحليل د. محمد علي محمد، ص ١٢.

المبحث الثاني: أهمية الوحي في تصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع

قامت كثير من النظريات الاجتماعية بالاعتماد على الدراسات الأنثروبولوجية للشعوب البدائية وانتهت إلى تشييد نظريات ضخمة تجمع لها الأنصار وراجت رواجاً كبيراً في العالم الغربي، وامتد تأثيرها إلى العالم الإسلامي حيث أصبح لها مناصرون ومدافعون رغم التناقضات الفجّة الكامنة بين مضمونها وبين عقائدية الإسلام.

وسنحاول الكشف عن أهمية الوحي في تصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع وذلك عبر محورين:

الأول حول تأسيس النظم والمؤسسات الاجتماعية.
والثاني حول الأنثروبولوجيا وقضايا علم الإنسان.

١ ـ تأسيس النظم والمؤسسات الاجتماعية

ظهرت نظريات كثيرة في مختلف فروع علم الاجتماع حاول فيها علماء الاجتماع الوقوف على الصورالأولية لنشأة المؤسسات والنظم الاجتماعية، وأعطوا وجهات نظر مختلفة حول عادات الإنسان البدائي وعقليته وطرق تفكيره ونظامه العلائقي الاجتماعي والأسري والقرابي واللغوي والديني والأخلاقي والسياسي والاقتصادي.

وقد اعتبرت وجهات النظر تلك تفسيراً علمياً يكشف عن حقيقة كثير من تلك الظواهر التي نعيشها اليوم ويبين أصولها ومنابعها. كانت نقطة الانطلاق الأساسية في التحليل الاجتماعي أن النظم والمؤسسات الاجتماعية في المجتمعات البدائية تعبّر عن الصور الأولية لتلك النظم والمؤسسات التي امتدت إلى واقعنا الحالي المعاش واعتبرت كثير من الدراسات أن هذه المؤسسات نشأت بصورة تلقائية وأن المجتمع بعاداته وتقاليده هو المسؤول الأول عن إيجادها وأن كثيراً منها يرجع إلى عادات المجتمع، وهم بذلك يستبعدون كلية الفرضيات الدينية التي تؤكد على الأصل الإلٰهي لتلك النظم.

ويهمنا أن نركّز الحديث على أهمية الوحي في توجيه الباحث المسلم الذي كان، في كثير من بحوثه، يعيد صياغة تلك النتائج الهزيلة دون وعي بخطورة مضمونها. إن

اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية لعلم الاجتماع يفرض علينا أن نأخذ بعين الاعتبار المفاهيم العقائدية خاصة حين حديثنا عن القضايا التي تتصل بالدين وتتأسس نظمها عليه.

إن كثيراً من تلك النظم والمؤسسات التي يتحدث علماء الاجتماع عن أصلها الاجتماعي لا تمضي في واقع الأمر في قراراتها وأحكامها وتنظيماتها وفق أهواء المجتمع وما يرتضيه العقل الجمعي واصطلحت عليه المجتمعات البشرية فحسب. ولا أعتقد أن أحداً يستطيع أن ينكر مدى ارتباط كثير من النظم التي توجه حياتنا اليومية بأصولها الدينية وإن كنا لا ننكر أن جانباً منها يعود إلى أعراف المجتمع مع إقرارنا أن ذلك يعتبر مظهراً من المظاهر المرضية لتلك النظم.

إن الأصل في النظم والمؤسسات الاجتماعية ليست مظاهرها المرضية التي سيطرت عليها، حتى وإن امتدت عبر آلاف السنين، لأن المظاهر المرضية للنظم الاجتماعية والسياسية والقرابية والأخلاقية والاجتماعية والدينية... يعتبر أمراً طارئاً في حياة الشعوب والمجتمعات ولم تتجذّر إلّا بعد أن فقدت الفطرة قوتها الدافعة إلى الحق والصلاح، ولذلك تجد الاصلاحات سبيلها إلى هذه المجتمعات رغم المقاومة التي تجدها من قِبَل التقاليد العرفية.

إن كثيراً من الكتّاب الاجتماعيين المسلمين يتحدثون عن تلقائية هذه النظم والمؤسسات، بمعنى أنها نابعة من ذاتية الأعراف الاجتماعية متجاهلين بذلك دور الأنبياء والرسل في تأسيس هذه النظم وتقويمها. ولو كانت تلك النظم تلقائية فعلاً بالمعنى الاجتماعي الوضعي للتلقائية لعجز الأنبياء عن أداء رسالتهم في إعادة هذه المؤسسات إلى وضعها الطبيعي، كما أن تقبّل المجتمع لإصلاحات المصلحين دليل على أن كثيراً من النظم التي يعيشها تعتبر مظاهر مرضية لأصولها الدينية وليست الأصل في حدّ ذاتها.

لقد سبقت الإشارة في الفصول السابقة إلى نموذج من الأخطاء التي يقع فيها الباحث المسلم حين يستبعد الوحي من بين مصادره المعرفيّة في الحديث عن نشأة نظام الأسرة والقرابة نتيجة تبني هؤلاء التفسير الاجتماعي لنشأة هذه الظواهر والنظم وانتقاء شواهد مختلفة من تجارب الإنسانية لتأكيد هذا التفسير.

إن اعتبار المجتمع في بعض الأحيان مسؤولاً عن قيام نظام القرابة أمر لا جدال

فيه، وإنكاره إنكار لحقائق واقعية لا نملك تجاهلها، ولكن وجه الخطأ في هذا التفسير الاجتماعي هو تعميمه على بقية النُظم القرابية التي لا دخل للمجتمع في إنشائها، واعتبار هذا التفسير هو التفسير الوحيد الذي يقدّم أجوبة كافية حول كل القضايا الاجتماعية المطروحة للبحث. وأقرب دليل على فساد هذا التفسير يكمن في قصوره عن استيعاب جميع النظم القرابية المختلفة وأخص بالذكر النظم القرابية التي تأسست على مبادىء دينية.

لقد حرم الإسلام كثيراً من نظم القرابة التي كانت تقرّها عادات وأعراف المجتمع العربي الجاهلي كنظام التبني ونظام الخليع ونظام الادعاء. فبخصوص النظام الأول جاءت آيات القرآن الكريم صريحة في ردّ هذه التقاليد التي سمّاها القرآن بالتقاليد الجاهلية لمنافاتها للفطرة السليمة، رغم ما كانت تتمتّع به من قوة في نفوس الجماعة، وجاءت الآية القرآنية صريحة في إبطالها في قوله تعالى: ﴿**وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل**﴾[٣٠]. والآية التالية جاءت لتحرّم ما تعارف عليه المجتمع الجاهلي من أن يدعى فرد إلى غير أبيه ﴿**ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم**﴾[٣١]. وبالمقابل أقرّت الشريعة الإسلامية الطريق الصحيح لنظام القرابة بنص الحديث «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[٣٢].

إن الدراسة المقارنة للنظم والمؤسسات الاجتماعية في ضوء الوحي تكشف عن قصور المناهج الوضعية عن استيعاب مجموع النظم الاجتماعية وقصور التفسيرات التي تقدمها. وقد عرضنا لموضوع القرابة كمثال توضيحي ويمكن أن نعمم مجال الدراسة لتشمل سائر النظم.

٢ ـ الأنثروبولوجيا وقضايا الإنسان

في مجال الأنثروبولوجيا والبحث عن أصول الإنسان صدرت كتب بعنوان الأنثروبولوجيا: علم الإنسان، تتناول موضوع الأنثروبولوجيا بقسميه الفزيقي

---

(٣٠) سورة الأحزاب ـ آية: ٤.

(٣١) سورة الأحزاب ـ جزء من آية: ٥.

(٣٢) المسند للإمام أحمد بن حنبل، شرح أحمد شاكر، الطبعة الثالثة، دار المعارف، ١٣٦٨/ ١٩٤٩، الجزء الثاني ـ ص ٨٢٠.

والاجتماعي والعلوم المتصلة بها، وتعرض لتطور الإنسان جسمياً وعقلياً كمحاولة لتوضيح العوامل الاجتماعية والبيئية التي أدّت إلى هذا التطور والأشكال التي اتخذتها النظم الاجتماعية في عملية تطورها. ويتحدث بعض المهتمين بهذا العلم من العرب عن علم الأشكال البدائية لأشباه الإنسان، وهو العلم الذي يدرس الأطوار التي تمر بها العصور. الأولى لبداية الإنسان وتطوره. ومن نتائج هذا العلم أن إنسان الحفريات يمثل حلقة وصل بين أرقى أنواع القردة وبين الإنسان الحديث، وأن هذه الحلقة تمت فيها تطورات هامة هي استقامة القامة وزيادة حجم المخ وصغر جسم الإنسان. . .، ويتحدث بعض الكتّاب عن إنسان عصر السيميونيس الذي ظهر فيه فرع عائلة السيمياس المتفرعة عن النوع الشبيه بالإنسان في العصر السابق، وكان هذا النوع يعيش متسلقاً على الأشجار ثم هبط منها ووافقته الحياة على الأرض فاكتسب صفة القامة المنتصبة ولم يعد في حاجة إلى استعمال الذيل للتسلق، وقد حصلت بعد هذه العملية عدة تطورات كيفية حيث ظهرت طلائع البشرية ذات الخلقة السوية[٣٣].

ويتحدث هؤلاء عن الوسائل العلمية التي يلجأ إليها علماء الحفريات والجيولوجيا ويتحفوننا برسوم بيانية وأرقام بالغة الدقّة، وكأنّ هذا العمل قد وصل إلى منتهى الدقة وليس مجرد تخمينات. ويحس هؤلاء بحكم انتمائهم الديني بمدى الانفصام الذي يوقعهم فيه هذا الاعتقاد العلمي الذي ينافي الاعتقاد الديني دون أن يكون ذلك مانعاً من القيام بدراسة من هذا النوع. فنحن ـ يقول د. حسن شحاتة سعفان ـ ندرس نظريات التطور في ميدان العلوم الإنسانية والفيزيقية كجزء من التراث الإنساني كما ندرس فلسفة أي عالِم أو فيلسوف أو كما ندرس عادات أي مجتمع من المجتمعات وهي العادات التي تكون بعيدة كثيراً أو قليلاً عن النماذج المعيشية التي يأمر بها الدين[٣٤].

ويدرك الكاتب أن هناك تعارضاً أساسياً بين نتائج النظرية التطورية وبين

---

(٣٣) الأنثروبولوجيا: علم الإنسان، د. عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة غريب، القاهرة، بدون تاريخ ـ ص ٨ وما بعدها. وكذلك: علم الإنسان: الأنثروبولوجيا د. حسن شحاتة سعفان، مكتبة العرفان، بيروت سنة ١٩٦٦ ـ ص ٥٦ وما بعدها.

(٣٤) د. حسن شحاتة سعفان، المصدر السابق ـ ص ٦٦.

التصريحات الدينية فيستدرك بعد هذه البراهين المطولة حول الحياة الأولى للإنسان الحيوان، يستدرك بأن هذه النتائج ليست مؤكدة ونهائية وهو أمر يؤكده كبار علماء الحفريات والأنثروبولوجيا، وهنا تظل القضية معلقة إلى أن يتم فتح جديد في هذه العلوم وتتجاوز مرحلة النسبية. «ويوم تصل العلوم إلى فهم أصل الحياة يوم نصل أيضاً إلى فهم دقيق للأديان المنزلة وتفسير ما ورد فيها خاصاً بالأكوان والأرض والحياة نعتقد ـ يقول الكاتب ـ أنّه لن يكون ثمة تعارض بين العلم والدين»[٣٥].

والحقيقة أن هذا التصور يعكس غياب الفهم الواعي بالمعرفة التي يقدّمها الوحي، ويعكس عدم تفاعل الباحث المسلم مع المعرفة التي يقدمها، وعدم اعتباره ضمن المصادر المعرفية، فبالرغم من وضوح الحكم القرآني في الفصل في الموضوع، فإن المسألة ستظل معلقة من غير حل، وتكون قضية وجود الإنسان في الحياة قد ظلت مجهولة وستظل كذلك، وعلى الباحث أن ينتظر اليوم الذي ستقدم فيه علوم الإنسان معلومات أكثر دقة وضبطاً.

على أن نظرة مقارنة بين المعلومات التي يقدمها علم الإنسان والمعلومات التي يقدمها الوحي حول الوجود الإنساني على الأرض تدرك أنه شتان بين الصورة التي ينقلها كتاب مسلمون عن الأنثروبولوجيا للإنسان البدائي وبين الصورة التي يرسمها الوحي للإنسان الأول.

إن الإنسان الذي تتحدث عنه الأنثروبولوجيا إنسان بدائي همجي متوحش له كل الصفات الحيوانية الخلقية، وكل الصفات التي يذكرها الأنثروبولوجيون والتي رددها الكتاب العرب من باب التبعية، ليس لها وجود في قاموس القرآن حول الإنسان.

إن الأخطاء التي يقع فيها الأنثروبولوجي تأتي من قبل فهم العلمية والموضوعية في البحث بمعناه الوضعي الذي يُخْتَزلُ عادة في ما هو قابل للإدراك الحسّي، في حين أن أصل النشأة تعتبر نشأة غيبية لا تصل إليها وسائل البحث العلمي الحسّيّة. وما لم تغير الأنثروبولوجيا من مصادرها المعرفية فستظل تواجه تحديات كبيرة لن تتجاوزها إلاّ بالعودة إلى أحضان الوحي باعتباره المصدر الوحيد الذي يمكن أن يقدم معرفة يقينية في مجالات تتجاوز طاقة الإنسان وإمكانياته.

---

(٣٥) حسن شحاتة سعفان، المصدر السابق ـ ص ٦٧.

إن الوحي قرآناً وسنّة يقدمان معرفة غزيرة ومفصلة في الموضوع، وليس لعالم الأنثروبولوجيا المسلم أن يدير ظهره لهذه اليقينيّات ويتعلق بتلك التفسيرات التي قلنا إنها من قبيل ميتافيزيقا علم الاجتماع.

إن الوحي يستوعب في تفصيلاته حقيقة الإنسان في أصله وخلقه وتكوينه وحركته على الأرض ومصيره المستقبلي. فالقرآن يذكر أن اللّه خلق الإنسان أطواراً: ﴿**ما لكم لا ترجون للّه وقاراً وقد خلقكم أطواراً**﴾(٣٦) وكان أول طور في هذا الخلق أن بدأ به من الأرض، فأخرج الإنسان منها كما أخرج النبات، ﴿**واللّه أنبتكم من الأرض نباتاً**﴾(٣٧)، ولقد شرح رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كيف بدأ هذا الخلق فقال: «ان اللّه خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم الأبيض والأحمر والأسود وبين ذلك والسهل والخشن والخبيث والطيب وبين ذلك»(٣٨). وقال تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون**﴾(٣٩)، ثم اختلط بالماء فأصبح الماء عنصراً في تكوين الإنسان ﴿**اللّه خلق كل دابة من ماء**﴾(٤٠)، ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي**﴾(٤١)، فأصبح التراب بذلك طيناً ومن هنا قال تعالى ﴿**الذي أحسنَ كلَّ شيءٍ خَلَقَهُ وبدأ خلق الإنسانِ من طِين**﴾(٤٢)، وبعد ذلك استخلص من الطين خلاصته، ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾(٤٣)، ثم مكثت هذه السلالة حتى أصبحت طيناً لازباً: ﴿**انا خلقناهم من طين لازب**﴾(٤٤)، ثم بعد ذلك صب هذا الطين اللازب في قالب معيّن وصوره في صورة إنسان ثم تركه حتى يبس وأصبح صلصالاً يرن كالفخار ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأٍ مسنون**﴾(٤٥). وبعد أن سواه وصوره بتلك

---

(٣٦) سورة نوح ـ آية: ١٣ ـ ١٤.
(٣٧) سورة نوح ـ آية: ١٧.
(٣٨) الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير ـ جلال الدين السيوطي ـ دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١ ـ ١٩٨١، ج ١ ـ ص ٢٦٥.
(٣٩) سورة الروم ــ آية: ٢٠.
(٤٠) سورة النور ــ جزء من آية ٤٥.
(٤١) سورة الأنبياء ـ آية ٣٠.
(٤٢) سورة السجدة ــ آية: ٧.
(٤٣) سورة المؤمنون ـ آية: ١٢.
(٤٤) سورة الصافات ـ آية: ١١.
(٤٥) سورة الحجر ـ آية: ٢٦.

الصورة نفخ فيه الروح وأمر الملائكة بالسجود له: **﴿فإذا سوَّيْتُهُ ونفختُ فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾**(٤٦)، وبعد خلق آدم بالأطوار السابقة خلق حواء زوجته من نفسه **﴿وهو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾**(٤٧)، وجاء في الحديث أن اللّه خلق حواء من ضلع آدم(٤٨)، وعن طريق التزاوج بين آدم وحواء جاءت ذريته: **﴿وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا اللّه ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين﴾**(٤٩) وبهذه الطريقة تناسل آدم **﴿يا أيها الناس اتّقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾**(٥٠)، وآخر مرحلة في طور الإنسان هي البعث: **﴿ثم انكم يوم القيامة تبعثون﴾**(٥١).

إن هذا التصور الذي يقدمه القرآن عن الإنسان يقع على النقيض تماماً من التصور الأنثروبولوجي الذي يحمل كثيراً من أوصاف التهجين، فأصل الإنسان في القرآن هو التكريم والتأهل لحمل الخلافة وليس الهمجية والبدائية.

المبحث الثالث: أهمية الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية

لا يمكن أن ندرك الإمكانيات التي يوفرها الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية إلّا إذا قمنا بدراسة مقارنة بين الجهود التي بذلها علماء الاجتماع في هذا المجال والإمكانيات التي يوفرها الوحي.

١ ـ علم الاجتماع والبحث عن صياغة القوانين الاجتماعية

عندما قامت العلوم الاجتماعية كانت طموحاتها تهدف أساساً إلى اكتشاف

---

(٤٦) سورة الحجر ـ آية: ٢٩.

(٤٧) سورة الأعراف ـ آية: ١٨٩.

(٤٨) صحيح البخاري لأبي عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، مطابع الشعب، بدون تاريخ، الجزء الرابع ـ ص ١٦١.

ويراجع هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب التوجيه الأخلاقي في الإسلام، د. مقداد يالجن ـ ص ١٤٨ ـ ١٥٠، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١ سنة ١٣٩٢ ـ ١٩٧٣.

(٤٩) سورة الأعراف ـ جزء من آية: ١٨٩.

(٥٠) سورة النساء ـ جزء من آية: ١.

(٥١) سورة المؤمنون ـ آية: ١٦.

القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في علاقاتها المتداخلة واكتشاف العلاقات الضرورية بين الظواهر المختلفة التي تؤدي إلى تكرارها وثباتها النسبي، واعتقد علماء الاجتماع أن إمكانية التوصل إلى صياغة قوانين اجتماعية ثابتة ستكون آخر مرحلة في علمية علم الاجتماع.

ولكن احتمال وجود علم الاجتماع العلمي لا يستند إلى أن الأحداث الاجتماعية متكررة فحسب، بل يرتكز أيضاً على الاعتقاد في أنها منتظمة أو خاضعة لقوانين ثابتة، وهي المشكلة الأساسية في النظرية الاجتماعية التي عجز علماء الاجتماع لحد الآن عن التوصل إليها والتي كانت مثار جدل عميق.

إن كثيراً من الاعتراضات تشير إلى أن إمكانية التوصل إلى صياغة قوانين اجتماعية ثابتة أمر لا يتأتى في العلوم الإنسانية، فالظواهر الإنسانية ليست ظواهر مادية مستقلة بقدر ما هي في جوهرها فعل إنساني مرتبط بحرية الإنسان وإمكانياته في تحديد سلوكياته بمحض إرادته، وهي عوامل لا يمكن ضبطها والتحكم فيها. يقول أحد النقاد الاجتماعيُّون: «إن مختلف أشكال التنظيم بين الناس سواء سميناها علاقات أو مؤسسات أو بنى أو نظماً إنما تنشأ وتقوم وتستمر وتوجه وتغير بفعل الإنسان، ولا يقوم النظام الاجتماعي لغرض غير الذي نضعه. كذلك مهما تكن آثار ما نصنع من أدوات ومعتقدات وفن وأمثالها، فإن هذه الآثار ترتبط بالمعنى الذي نحدده لها وليس بأي شيء خارجي، كما أن خصائص العالم الاجتماعي الثقافي خلافاً لعالم الطبيعة لا توجد مستقلة عنا، فنحن الذين نضع تصميمها أو أغراضها، كما أن العناصر الحيوية من عناصر الحياة الاجتماعية أو الثقافية إنما تمثل المقاصد والحاجات والنشاطات التكيفية والقدرات الإبداعية الإنسانية، ولا دخل لقوى الطبيعة في تقرير هذه الأعمال...
ولذلك يجب ألا ينشغل علم الاجتماع في البحث عن قوانين كونية عامة تحكم الظاهرة الاجتماعية أو عن قوانين يمكن أن تفسر بنظريات عامة من خلال عملية الاستنباط[٥٢].

ومن جهة أخرى تتميز الظواهر الإنسانية بالنسبية التاريخية، فهي تظهر في فترة تاريخية وتختفي في أخرى للتغيرات التي يخضع لها المجتمع تحت ظروف متجددة فالظواهر الاجتماعية من وجهة النظر هذه فردية وفريدة في نوعها ترتبط بالمكان والزمان

(٥٢) مقال سابق، مجلة الثقافة العربية، العدد ٥، سنة أولى، المجلد الأول، صفحة ٢٣.

المعينين، في حين أن العلم لا يوجد إلّا حينما توجد الأحداث المتكررة. وقد كان إيفانز بريتشارد ـ من روّاد الأنثروبولوجيا ـ ينكر بشدّة إمكانية صياغة هذه القوانين، وهو ينفي بشدّة أن يوجد من بين علماء الأنثروبولوجيا من يستطيع أن يؤكد لنا أننا توصلنا بالفعل إلى اكتشاف قوانين اجتماعية، ولم يظهر لحد الآن أي شيء يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية، وكل ما أمكن الوصول إليه هو بعض التعميمات التي أطلقها بعض العلماء بشكل غامض وفضفاض، وهذه التعميمات ليست سوى مجرد تكرار للمعاني الجزئية وإبراز الأشياء العادية المألوفة في صورة أخرى وعلى مستوى استدلالي ساذج بسيط(٥٣).

وأشير هنا إلى أنه وجد من بين نقّاد النظرية الاجتماعية أمثال بوتو مور من يطمح إلى الوصول إلى هذه الغاية المرجوة، فالكاتب يعتقد أن هذه الانتقادات التي توجه إلى النظرية الاجتماعية فيها شيء من الغلو، وذلك أنا نجد في علم الاجتماع ارتباطات سببية وعلاقات وظيفية أمكن صياغتها بدرجة معقولة من الاحتمال. وهو يشير إلى دراسة دوركايم عن الانتحار ودراسة ماكس فيبر عن علاقة الرأسمالية بالبروتستانية وإلى التعميمات التي أطلقها كونت وكارل ماركس بشأن تطور الإنسانية. وإن كانت هذه التعميمات واسعة وتحتاج إلى الاختبار(٥٤).

وبالنظر إلى هذه المنازعات التي أثيرت حول هذا الموضوع ندرك أن السبب في هذا الاضطراب يعود بالدرجة الأولى إلى المنهج المستخدم في دراسة هذه العلوم في حدّ ذاتها، وإلى التصوّر الخاص لما ينبغي أن تكون عليه علمية علم الاجتماع. إن كلا الطرفين أدركا جانباً واحداً من الموضوع وغابت عنهما جوانبه الأخرى. فعلماء الاجتماع القائلون بإمكانية التوصل إلى صياغة قوانين اجتماعية ثابتة؛ أدركوا أن حياة الإنسان الاجتماعية لا تمضي كيفما اتفق، وأن أحداث التاريخ ليست مجرد مصادفات، وإنما هي بالتأكيد خاضعة لنواميس معيّنة تنتظم سيرها، ولكنهم في الوقت نفسه عجزوا عن الكشف عن هذه النواميس التي أحسّوا بوجودها لأن المنهج المتبع في دراستها قاصر عن إدراك أبعادها الحقيقية واستيعابها في امتدادها التاريخي، وهو عاجز أيضاً عن إدراك التفاعل الموجود بين الفعل الإنساني والقدر الإلٰهي.

---

(٥٣) الأنثروبولوجيا الاجتماعية ـ الصفحات ٩١، ١٦١.

(٥٤) تمهيد في علم الاجتماع، بوتومورو ـ الصفحات ٤٩/ ٥٤.

وبالمقابل فإن الطرف الثاني الذي عارض إمكانية وجود هذه القوانين أو إمكانية التوصل إلى صياغة علمية لها على الأقل، كان ينطلق من نظرته الواقعية للفعل الإنساني الحرّ الدائم الحركة والإبداع وإدراكه للفروق الجوهرية بين هذه الحرية الخلّاقة وبين سكونية المادة التي كان الطرف الأخير يقيس عليها الظواهر الإنسانية الحيّة. وفي نفس الوقت غاب عنه أن حرية الإنسان لا تنفي كونها تمضي وفق قوانين ثابتة، كما أن حركته التاريخية لا تنفي تكرارها في صور مختلفة في الشكل ولكنها متفقة في المغزى والدلالة.

وفي اعتقادي أن المسألة ينبغي أن تطرح بشكل مخالف تماماً للشكل الذي يطرحه علماء الاجتماع. فالقضية لا تتعلّق بوجود أو عدم وجود قوانين اجتماعية وإنما بكيفيّة التوصل إلى اكتشافها.

غير أننا لا نهدف من وراء هذا القول إلى أن إخضاع العلوم الإنسانية عامة والاجتماعية خاصة إلى منهج ملائم سيغير من طابعها الاحتمالي، ويجعل منها صيغاً قانونية محددة وجامدة وقادرة على التنبؤ بكل جزئيات الأحداث المستقبلية، والتدخل الفعّال لتغيير وجهة التاريخ وفقاً لإرادة الإنسان ورغباته.

إن أقصى ما نهدف إليه من وجهة نظر علم الاجتماع الإسلامي أن نكشف عن الإمكانيات التي يوفرها الوحي في طرح مجموعة من القوانين العامة التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في حركتها التاريخية مع إعطاء صورة تنبئية للسير العام الذي سوف يتجه إليه مستقبل الإنسانية، والمسألتان معاً كانتا ولا تزالان مطلباً أساسياً لعلمية علم الاجتماع دون أن يفي بتحقيقهما.

٢ ـ الوحي وصياغة القوانين الاجتماعية

أ ـ السنن الكونية والاطراد التاريخي: يتحدث القرآن الكريم عن وقائع متناهية كان لها نفس المصير، ومن ثم ينتهي الخطاب القرآني إلى تقرير حكم عام وقانون عام ينطبق على هذه الوقائع الجزئية الممتدة في التاريخ والمتشابهة في أسبابها ونتائجها.

إن الحوادث التاريخية إذا نظرنا إليها من وجهة النظر التاريخية سنجد أنها حوادث فردية وفريدة لا تتكرر على شكل مماثل ومن ثم فهي تعتبر بالفعل وقائع فريدة غير قابلة للتكرار، ولكننا إذا نظرنا إلى هذه الوقائع المتناهية في امتدادها التاريخي وفي

سياقها التطوري وفي الأسباب التي أدّت إلى حدوثها وفي النتائج التي انتهت إليها، وحاولنا أن نجرّدها من فرديتها وننظر إليها في كليتها، سنجد أن مضمون هذه الوقائع وليس شكلها قابل للتكرار والاطراد، ويكشف عن علاقة سببية مطردة بين ظاهرة وأخرى، فالأسباب المباشرة في خلق هذه الوقائع وظروفها الزمانية والمكانية تختلف من واقعة إلى أخرى ولكن تفحص هذه الأسباب لا يخلو من دلالة تكشف عن الترابط المنطقي بين النتائج وأسبابها، هذا الترابط هو الذي يتيح لنا استخلاص القانون العام الذي تخضع له هذه الوقائع التاريخية الجزئية. فكلما توفرت أسباب معيّنة وفي ظروف معيّنة إلاّ وارتبطت بها نتائج معيّنة.

والقرآن الكريم في حديثه عن الظاهرة التاريخية يركز بالضبط على هذه العلاقة السببية بين ظاهرة وأخرى أكثر مما يركز على وصف وقائع متناهية. فحديث القرآن عن تبدل المجتمعات من حال إلى حال وهلاك الأقوام والقرون أي الأجيال، تغلب عليه الصبغة المجردة عن التفصيلات التاريخية والحوادث الجزئية. فالحديث القرآني يخرجنا من النطاق المحدود في إطار زمن معيّن وقوم معينين، ويجعلنا نطل على المجتمع الإنساني في إطاره العام والشامل للشعوب والأمم الخاضعة كلها لسنن واحدة في التغير، فهو حديث أقرب إلى صيغ علم الاجتماع منه إلى التاريخ. فإذا كان القرآن الكريم، وكذلك الحديث، يشير إلى ارتباط ظاهرتين اجتماعيتين ارتباطاً مطرداً فمعنى ذلك أنه يشير إلى قوانين الظواهر الاجتماعية أو سنن اللّٰه في المجتمع الإنساني[٥٥]. وهذه العلاقة الطرديّة بين الأسباب ونتائجها أظهر القرآن الكريم مدلولها باستنطاق أحوال الأمم الماضية التي تعاقبت عبر أزمان متلاحقة ومرت بظروف متشابهة من حيث المبدأ والنهاية.

لقد تركز الحديث القرآني على إبراز الأسباب الكامنة وراء اختفاء الشعوب وتوقفها عن متابعة المسير وانقطاعها عن أدائها مهمتها التاريخية، هذا الانقطاع الذي يعبر عنه اللفظ القرآني بالدمار والهلاك، يشير القرآن إلى أن أسبابه تكمن في ممارسات تلك الشعوب نفسها وليست جبراً إلٰهياً. فهذا الانقطاع والزوال قد يأتي نتيجة طبيعية بعد ظهور وفشو مستلزماته كالظلم وغياب العدل وانتشار الغش والغلول وأكل الحقوق بالباطل وبطر الأغنياء...، ويبين القرآن الكريم في حديثه عن هذه

---

(٥٥) محمد المبارك، المسلم المعاصر، عدد ١٢ - ص ٣٧.

الممارسات أن الدمار الذي يصيب تلك المجتمعات هو نتيجة ما قدمت أيديهم: ﴿**ذلك بما قدمت أيديهم وأن اللّه ليس بظلّام للعباد**﴾[٥٦].

ومن مجموع هذه الأحداث التي تكررت وقائعها رغم اختلاف أشكالها واختلاف الظروف الزمنية والمكانية التي وقعت فيها، يسجل القرآن الكريم وجود قانون أو سنّة كونية تحكم سير هذه المجتمعات كما دلّ على ذلك استنطاق جزئياتها، إذ يصرح القرآن أن للّه سنناً في الأمم والجماعات، ويدعو إلى التفكير فيها والتدبر في مغزاها واستكشاف دلالتها الاجتماعية ولمس معانيها التاريخية كما تسجل ذلك الآيات القرآنية الآتية: ﴿**سنة اللّه في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدراً مقدورا**﴾[٥٧] ﴿**قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين**﴾[٥٨].

إن الحديث القرآني يكشف أن هناك حوادث تاريخية متشابهة في دلالتها ومضمونها وإن اختلفت في شكلها، وهذا التماثل هو الذي يضمن لهذه الحوادث والوقائع نوعاً من التكرار والاطراد، ومن ثم يخبر القرآن الكريم أن هذا الاطراد غير قابل للتبديل والتحويل كما في قوله تعالى: ﴿**سنة اللّه في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدراً مقدوراً**﴾[٥٩].

يقول ابن تيمية ـ رحمه اللّه ـ تعليقاً على هذه الآية: وقوله تعالى: ﴿**فلن تجد لسنت الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلا**﴾[٥٩م]، دليل على أن هذا من مقتضى حكمته وأنه يقضي في الأمور المتماثلة بقضاء مماثل لا بقضاء مخالف، فإذا كان قد نصر المؤمنين لأنهم مؤمنون كان هذا موجباً لنصرهم حيث وجد هذا الوصف، بخلاف ما إذا عصوا ونقضوا إيمانهم. . .، ولفظ السنّة يدل على التماثل فإنه سبحانه إذا حكم في الأمور المتماثلة بحكم، فإن ذلك لا ينتقض ولا يتبدل ولا يتحول بل هو سبحانه لا يفوت بين المتماثلين، وإذا وقع تغيير ذلك لعدم التماثل. . .، فاللّه سبحانه يساوي بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين كما دل على ذلك في مواضع كقوله: ﴿**أفنجعل المسلمين**

---

(٥٦) سورة آل عمران ـ آية: ١٨٢.
(٥٧) سورة الأحزاب ـ آية: ٣٨.
(٥٨) سورة آل عمران ـ آية: ١٣٧.
(٥٩) سورة الأحزاب ـ آية: ٣٨.
(٥٩م) سورة فاطر ــ آية: ٤٣.

كالمجرمين﴾[٦٠]. ومن هذا الباب صارت قصص المتقدمين عبرة لنا، ولولا القياس واطراد فعله وسنّته لم يصح الاعتبار بها والاعتبار إنما يكون إذا كان حكم الشيء حكم نظيره »[٦١].

وهذه السنن كما يقرر القرآن الكريم تتعلق بدين اللّه وأمره ونهيه ووعده ووعيده، ومن ثم فهي سنن ثابتة أبداً لا تقبل النقض والتبديل والتخلّف، بخلاف السنن الطبيعية التي ينقضها إذا شاء لحكمة في ذلك كما فعل مراراً في إظهار الخوارق الطبيعية على أيدي الأنبياء والمرسلين[٦٢].

وهذه السنن لها وظيفة اجتماعية هامة فهي تكشف عن أسباب الخلل وتزيل الستار عن أسباب الدمار وتثير في الإنسان فطرة الخير والصلاح، وتدعـوه إلى الاستقامة ومراجعة مواقفه ووقفاته والعمل على ضبط حركاته. ومن جهة أخرى تكشف هذه السنن عن تجربة تاريخية كاملة تجد فيها الشعوب والجماعات ما ينير طريقها ويفتح بصيرتها للوقوف على أنواع السنن الفاعلة في الجماعات والمجتمعات بالنظر إلى سيرها والوقوف على نتائج اختيارها، وهي سنن لا تخرج عن كونها هادية أو مدمرة، فالسنن الهادية تهدي إلى الحق وإلى الطريق المستقيم وهو ما تعبر عنه الآية: **﴿يريد اللّه ليبيّن لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم واللّه عليم حكيم﴾**[٦٣]. أمّا السنن المدمرة فتقود إلى الباطل كما قال تعالى: **﴿ألم ترَ إلى الذين بدّلوا نعمة اللّه كفراً وأحلوا قومهم دار البوار. جهنم يصلونها وبئس القرار﴾**[٦٤].

فالجماعات والأمم التي تختار طريق السنن الهادية وتحدد هدفها على أساس هذا الاختيار لا بد وأن تنتهي إلى الاستقرار والعمارة والاستمرار في حمل الخلافة. وبالمقابل

---

(٦٠) سورة القلم ــ آية: ٣٥.

(٦١) جامع الرسائل، المجموعة الأولى، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٤ ـ ص ص ٤٩ ـ ٥٦.

(٦٢) من هذا القبيل ما يذكر ابن تيمية من حبس الشمس وشق القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حية تسعى وإخراج الماء من الصخر ومن بين أصابع الرسول صلّى اللّه عليه وسلم وخلق عيسى من غير أب. . . ـ ينظر جامع الرسائل، ج ١ ـ ص ٥٢.

(٦٣) سورة النساء ـ آية: ٢٦.

(٦٤) سورة إبراهيم ــ آية: ٢٨، ٢٩.

فإن الشعوب التي تختار طريق السنن المدمرة لا بد وأن تنتهي إلى الدمار والخراب والانمحاء من التاريخ.

لقد انتهى ابن تيمية من عرض الآيات القرآنية الواردة في الموضوع إلى صياغة قانون عام يخضع له سير المجتمعات وهو الذي سماه بقياس الطرد وقياس العكس، وهو قانون يبين فيه اطراد الحكم الإلهي في الوقائع المتماثلة إيجاباً وسلباً. يقول ابن تيمية: «ما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس. فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار ان يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم فيتقي تكذيب الرسل حذراً من العقوبة، وهذا قياس الطرد، ويعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك وهذا قياس العكس(٦٥)». فهناك تلازم بين تكذيب الرسل وما يترتب عليه من الدمار، وبين تصديقهم وطاعتهم وما يترتب عليه من النصر.

ب ـ إبراز بعض القوانين الاجتماعية: على هذا الأساس يمكن أن نسوق مجموعة من القوانين التي يعرضها القرآن والتي يربط فيها بين ظاهرتين تقترن احداهما بالأخرى اقتراناً تلازمياً مطرداً وهي قوانين تنصبّ مباشرة على الحياة الاجتماعية، وتعطي تفسيراً مقنعاً عن العوامل الفعّالة في تبدل المجتمعات من حال إلى حال، سواء كان هذا التبدل إيجابياً أو سلبياً. فالوحي يسوق نماذج عديدة من هذه الظواهر التي ارتبطت بالمجتمعات الإنسانية في ماضيها وحاضرها، ويبرز العلاقة الجدلية القائمة بين سلوك اجتماعي معيّن ونتائجه على الحياة الاجتماعية، فالظلم يترتب عليه الفساد بكل أنواعه، والسرقة يترتب عليها الرعب وعدم الأمان، والترف يؤدي إلى الدمار وغياب الحكم العادل يأتي على الأرواح والأنفس، ونقض العهد يؤدي إلى تمكين العدو، وفشو الزنى يترتب عليه كثرة الموت...، وهذه العلاقة التلازمية تعرضها السنة في شكل معادلة وتبرز نوعاً من العلاقة السببية بين ظاهرة وأخرى، فكلما ظهرت أو فشت ظاهرة معينة إلاّ ولزم عنها بالضرورة نتيجة معينة كما يشير إلى ذلك الحديث الشريف: «ما ظهر الغلول في قوم إلاّ ألقي في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزنى في قوم قط إلاّ وكثر فيهم الموت، ولا نقص قوم المكيال والميزان إلاّ قطع عنهم الرزق، ولا

---

(٦٥) المنطق، المجلد التاسع، ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ـ ص ٢٣٩.

حكم قوم بغير الحق إلاّ فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلاّ سلط اللّه عليهم العدو »[٦٦].

ـ **قانون التلازم بين الطاعة والنصر والعصيان والهزيمة**: يكشف الوحي عن التلازم الموجود بين الطاعة والنصر والعصيان والهزيمة والتأكيد على أن العاقبة للمتقين، كما تسجل ذلك الآيات التالية: ﴿**وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها وتمّت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون**﴾[٦٧]. ﴿**ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين أنهم لهم المنصورون وأن جندنا لهم الغالبون**﴾[٦٨]. فهذه الآيات تبيّن ذلك التلازم الموجود بين الطاعة والاستقامة على الدين وتمكين اللّه لعباده المؤمنين، وبالعكس تبين أن تكذيب الرسل والجحود يؤدي إلى الخذلان والانتكاس.

ـ **قانون التلازم بين الفساد الأخلاقي وانهيار المجتمعات**: لقد تواترت النصوص الشرعيّة على أثر الفساد الأخلاقي في انحلال المجتمعات وانهيار الحضارات، فكل اضطراب يصيب الأفراد يمتد بالضرورة إلى المجتمعات، فالناس متى فسدت أخلاقهم وذهبت منهم الفضائل وتركوا الإحسان والأفضال وتحري العدالة فيما بينهم وانعدمت فيهم الفضيلة سلط اللّه عليهم جائراً كما قال تعالى: ﴿**وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون**﴾[٦٩]. فتلك الخصال تعتبر بالفعل أمراضاً اجتماعية لها نتائجها الضارة على توجيه سير المجتمعات نحو الانحطاط. والقرآن الكريم يروي قصص الأقوام السالفين الذين فسدت أخلاقهم وذهبت مروءتهم وما استتبع ذلك من عقاب إلهي ذهب بأصولهم وخرب بيوتهم وذهب بريحهم، ولم يعد لهم ذكر في التاريخ رغم القوة والمنعة التي كانت لهم، كما أن التاريخ حفظ لنا نماذج اجتماعية عريقة في الحضارة المادية ورغم ذلك سقطت قواها بسبب الانحلال الأخلاقي الذي يصيب أفرادها.

---

(٦٦) الموطأ، كتاب الجهاد ـــ ص ٢٨٥.
(٦٧) سورة الأعراف ـــ آية: ١٣٧.
(٦٨) سورة الصافات ـــ الآيات: ١٧١، ١٧٢، ١٧٣.
(٦٩) سورة الأنعام ـــ آية: ١٢٩. الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني، دار الصحوة بالقاهرة، دار الوفاء بالمنصورة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٤ ـ ص ١٦١.

قانون التلازم بين الهلاك والظلم: يشير هذا القانون إلى وجود تلازم مطرد بين الظلم بكل أشكاله والدمار الذي يترتب عنه كما تصرح بذلك الآيات القرآنية: **﴿وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾**(٧٠) **﴿وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلاّ قليلاً وكنا نحن الوارثين... وما كنا مهلكي القرى إلاّ وأهلها ظالمون﴾**(٧١) **﴿فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد﴾**(٧٢). **﴿أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾**(٧٣) فالآية صريحة في أن الله قضى في الأمم السابقة التي اشتركت في الظلم بحكم مماثل لا يختلف ولا يتخلّف.

ومضمون هذا القانون كما يقول صاحب الظلال أن الأمم التي يقع فيها الفساد بتعبيد الناس لغير الله في صورة من صوره فتجد من ينهض لدفعه هي أمم ناجية لا يأخذها الله بالعذاب والتدمير، أما الأمم التي يظلم فيها الظالمون ويفسد فيها المفسدون فلا ينهض من يدفع الظلم والفساد أو يكون فيها من يستنكر ولكنه لا يبلغ أن يؤثر في الواقع فإن سنّة الله تحق عليها إما بهلاك الاستئصال وإما بهلاك الانحلال والاختلال(٧٤). وهذا القانون يبقى ثابتاً ينطبق على كل المجتمعات مهما كانت أصولها العقائدية. فأمور الناس كما ذكر ابن تيمية تستقيم في الدنيا مع العدل الذي قد يكون فيه الإشراك في بعض أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام(٧٥).

---

(٧٠) سورة هود ـ آية: ١١٧.
(٧١) سورة القصص ـ آية: ٥٨ ـ ٥٩.
(٧٢) سورة الحج ـ آية: ٤٥.
(٧٣) سورة الروم ـــ آية: ٩.
(٧٤) في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط ١١، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، المجلد الرابع ـ ص ١٩٣٣.
(٧٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ص ٥١، مطبعة المدني، القاهرة، بدون تاريخ، وكذلك الحسبة في الإسلام، المطبعة السلفية، الطبعة ٢، ١٤٠٠ ـ ص ٤٦.

إن الدمار الذي يترتب على الظلم إما أن يكون عقاباً إلٰهياً مفاجئاً باستئصال أمة عن آخرها واما أن يكون عن طريق الانحلال التدريجي، وكلا الأمرين واقع في التاريخ وشهدته المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية.

ـ **قانون التلازم بين شيوع المنكر وهلاك الأمم**: اهتم القرآن بظاهرة الترف بشكل مثير، وتعدد الحديث عنها في عدة مناسبات كما سجلت ذلك الآيات القرآنية الآتية: **﴿وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلاّ بشر مثلكم﴾**(٧٦)... **﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قل أوَ لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون. فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين﴾**(٧٧). **﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون﴾**(٧٨). **﴿وإذا أردنا أن نهلك قريةً أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً. وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً﴾**(٧٩).

إن هذه الآيات تشير إلى اقتران ظاهرة الترف بالفسق والفجور والميل إلى تقليد الآباء والأجداد وإنكار النبوّات ودعوة الرُسل إلى الإصلاح...، وهي كلها أمور تستوجب الدمار والهلاك سواء أكان هذا الهلاك مباشراً أو تدريجياً.

لقد عرض ابن خلدون لشرح أنواع الخلل الذي يدخل على الأمم والمجتمعات ويؤدي إلى خرابها وزوال قوتها، وكانت هذه الآية الأخيرة تشكل محور تفسيره فهو يذكر أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبيعته إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة كما يصفها ابن خلدون هي التفنن في الترف واستجادة أحواله في المطابخ والملابس والمباني... فمتى بلغ التأنّق غايته تبعه طاعة الشهوات وتلونت النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ودنياها.

إن الكد والتعب في طلب حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها وما

---

(٧٦) سورة المؤمنون ـ آية: ٣٣.

(٧٧) سورة الزخرف ـ الآيات: ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٥.

(٧٨) سورة سبأ ـ آية: ٣٤.

(٧٩) سورة الإسراء ـ آيات: ١٦ ـ ١٧.

يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها ينعكس على عادات الناس فيكثر فيهم الفسق والشر والسفسفة والاحتيال على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات ثم تجدهم أبصر بطريق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة حتى بين الأقارب وذوي المحارم ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنى واللواط فيفضي إلى فساد النوع باختلاط الأنساب، وتفقد الشفقة على البنين والقيام عليهم(٨٠)...

وحسب هذا التحليل الذي يقدمه ابن خلدون ندرك أن انحلال المجتمعات وخرابها ليس قدراً مكتوباً وإنما هو نتيجة الممارسة المدمرة لظاهرة الترف التي يمتلك الناس أسبابها بما يرتكبون من مذمومات وانتحال الرذائل فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة وتبقى في انتقاص حتى يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك وجعل في أيديهم من الخير(٨١).

٣ ـ ملاحظات حول القوانين الاجتماعية المتصلة بالوحي

توضيحاً لأهمية الوحي في الكشف عن بعض القوانين الاجتماعية نسجل الملاحظات الآتية:

أ ـ إن هذه القوانين التي يكشف عنها الوحي في بعض جوانبها تتميّز ببعد غيبي بمعنى أنها تعمق فكرتنا عن تجارب الأمم الماضية الممتدة في الزمن والتي لا نملك إمكانيات الكشف الكامل عنها. ومن ثم فإن جهلنا بهذه القوانين ليس معجزاً في حد ذاته وإنما يرجع إلى نقص استقرائنا حول تلك الفترات. ومن هنا يكون استنادنا إلى الوحي أمراً ضرورياً في معرفة تلك الأحداث بالتفصيل ومعرفة القانون العام الذي خضعت له تلك الأحداث في حركتها التاريخية.

ونشير هنا إلى أن الإمكانيات الحديثة المتبعة في دراسة الحضارات الماضية بإمكانها أن تضيء بعض الجوانب حولها ويمكن أن تحقق نجاحاً في استرشادها بالوحي.

---

(٨٠)،(٨١) مقدمة ابن خلدون، الجزء الثاني ـ الصفحات ٥٠٦، ٨٨٨.

ب ـ ان القوانين الاجتماعية التي يطرحها الوحي تأتي في صور متعددة وسياقات مختلفة وليست السياقات التي عرضنا لها والخاصة باستقراء أحوال الأمم الماضية سوى جزء منها. والصيغة الثانية تأتي ضمن السياق التشريعي والذي يحمل دلالة إضافية غير الدلالة التشريعية تتعلق بالمعنى الواقعي والاجتماعي كما هو في الأمثلة التي توضحها الآيات التي سنذكرها.

يقول تعالى: ﴿**ولكم في القصاص حياة...**﴾[٨٢]، فهذه الآية وإن كانت تعبر عن حكم شرعي وهو إيجاب القصاص إلّا أنها تعبر أيضاً عن قانون اجتماعي يبيّن العلاقة الجدلية الموجودة بين نظام القصاص واستقرار الحياة الاجتماعية وبالعكس. ومثل هذه القوانين كثيرة في القرآن والسنّة. وفي الحديث عن النبي صلّى اللّه عليه وسلم «إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم، أمرهم بالبخل فبخلوا وأمرهم بالظلم فظلموا وأمرهم بالقطيعة فقطعوا»[٨٣]. والحديث جاء في النهي عن البخل وهو حكم تشريعي، وهو أيضاً يحمل معنى واقعياً بمعنى أن هناك علاقة طرديّة بين البخل ومستلزماته، فمع البخل يتحقق الهلاك بالمنع والإمساك والظلم بأخذ مال الغير ويسبب القطيعة بين الأرحام، وارتفاع البخل يوجب عكس هذه الصفات.

وهذا المعنى وارد أيضاً في الآية الكريمة ﴿**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**﴾[٨٤] وكذلك الآيات التي تبرز الوظيفة الاجتماعية للعبادات والتي تأتي دائماً مقترنة بالتقوى كالصلاة والصيام والزكاة...، كقوله تعالى ﴿**كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتقون**﴾[٨٥] فمجموع الآيات الواردة في هذه المواضيع، بالإضافة إلى كونها تقرر أحكاماً تشريعية توجب القيام بهذه الفرائض تعتبر أحكاماً واقعية، كذلك تقرر علاقة طردية بين هذه الأحكام التشريعية وبين ثمرتها في الحياة الاجتماعية، فحيث يتم الأداء الصحيح لهذه الفرائض تحصل التقوى والطمأنينة وتحترم الحقوق وتؤدى الواجبات ويتوفر الأمن...، وحيث ينتقض هذا الأداء تختلف تلك المواصفات جميعاً.

---

(٨٢) سورة البقرة ـ جزء من آية ١٧٩.
(٨٣) مسند الإمام أحمد، الجزء ١١ ـ ص ٥٨.
(٨٤) سورة الأنفال ـ جزء من آية ٢٥.
(٨٥) سورة البقرة ـ جزء من الآية ١٨٣.

نقول إن هذا الحكم حكم واقعي بمعنى أننا نستطيع أن نؤكده واقعياً بمشاهدة آثاره ونستطيع أن ندعمه بكثير من الشواهد التاريخية والمعاشة والتي تبرز العلاقة الجدلية بين تلك الأحكام وبين استقرار المجتمعات وبالعكس[٨٦].

ج ـ إن واقعية القوانين الاجتماعية التي تستند على الوحي قرآناً وسنّة لها درجة كبيرة من الأهمية لأنها تجعل فكرتنا عن أهمية الوحي في المعرفة الاجتماعية مؤسسة علمياً واقعياً بمعنى أن هذه القوانين التي تتحدث عنها ليست مجرد قوانين صورية نظرية ذات طابع افتراضي وهي المشكلة التي ظلّت القوانين الاجتماعية الوضعية تعاني منها وما زالت. فهذه القوانين مؤسسة واقعياً لأن الشواهد الامبريقية تؤكد صحتها وإن كنا مبدئياً نفترض صدقها بداهة لاعتقادنا الجازم أن مقررات الوحي هي من قبيل المسلمات التي لا تحتاج إلى إثبات. ومعنى هذا أننا إذا اهتدينا إلى ما يشبه القوانين الاجتماعية مما يناقض أو يتعارض مع القوانين الاجتماعية المستندة إلى الوحي فإن استخلاصاتنا تكون خاطئة وتحتاج إلى مراجعة.

ونورد هنا أمثلة على ذلك من القوانين التي انتهى إليها دوركايم في دراسته الاجتماعية عن الانتحار والتي اعتبرها كثير من النقّاد أصدق ما توصّلت إليه النظرية الاجتماعية. ونورد هنا نموذجين من هذه القوانين:

الأول يقول فيه دوركايم « تزداد نسب الانتحار كلما تقدم المجتمع في الحقول المادية والحضارية والتكنولوجية والعلمية وتقل في المجتمعات المتخلّفة والنامية ». والثاني يقول فيه « كلما تقدم المجتمع مادياً وحضارياً وتكنولوجياً كلما أصبحت العلاقات الاجتماعية رسمية وضعيفة ». فهو يجعل علاقة سببية تلازمية بين ازدياد معدل الانتحار وبين التقدم التكنولوجي، وبين قلة أو كثافة العلاقات الاجتماعية، وبين التقدّم المادي والمجتمع.

ونظرة بسيطة على تاريخ المجتمعات البشرية تؤكد عدم صحة هذين القانونين لأن الشواهد التاريخية لا تؤكد ما يثبت صحة أو إمكانية تعميمها على كل المجتمعات البشرية في كل البيئات وعبر كل الأزمان. وكل ما في الأمر أن هذه القوانين تصدق

---

(٨٦) وردت إشارة إلى هذه الفكرة (واقعية الحكم) عند الأستاذ محمد المبارك مقال سابق بمجلة المسلم المعاصر، ع ١٢ ـ ص ٣٦.

على المجتمع الأوروبي المادي حالياً، والمجتمع الأوروبي ليس نموذجاً لبقية المجتمعات. وليست هناك علاقة تلازمية بين التقدم والانتحار بشكل مطلق وبين التقدم والتفكك العلائقي كذلك، بل العلاقة التلازمية هنا نسبية تتغير وتختلف اختلافاً ظاهراً بحسب الظروف المغايرة.

ان القرآن صريح في أن الفتن الاجتماعية مهما كانت مظاهرها وصورها وليكن الانتحار مثلاً، لا تعود إلى التقدم الحضاري والتكنولوجي الذي يحققه الإنسان، فتلك وظيفته الأساسية: عمارة الأرض، وإنما تكمن الأسباب الحقيقية لمظاهر الفتن الاجتماعية في غياب الرقابة الدينية على النفوس كما في الآية الكريمة: **﴿قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو، فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى. ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾**[٨٧]. فالآيات المذكورة تقرر نفس العلاقة التلازمية، ولكن مع فارق أساسي وهو أن هذه العلاقة تظل ثابتة لا تتخلف. والتلازم هنا بين الهدى والطمأنينة وبين الإعراض عن الهدى والضنك. فمن اتبع هدى اللّٰه فهو في مأمن من الضلال، والشقاء ثمرة الضلال وإن توفرت المكاسب المادية، والحياة تتحول إلى ضنك لما يعتورها من حيرة وقلق وشك... وهي كل الدوافع الحقيقية نحو الانتحار لعدم استشعار قيمة الحياة وعدم استشعار الإنسان طمأنينة الاستقرار في هدى اللّٰه[٨٨].

فالقانون الإلٰهي أصدق تعبير عن مشاكل الإنسان المعاصر، والقرآن صريح في أن الإنسان يظل في ضنك حتى ولو توفرت له الإمكانيات المادية وهي الحالة التي تنطبق على العالم المتقدّم مادياً والذي يعيش حياة الضنك بالرغم من التقدّم المادي.

وخلاصة هذه الملاحظة أن القوانين الاجتماعية لا بد وأن تهتدي بتوجيه الوحي حتى تضمن صحتها ومصداقيتها، وستظل القوانين الاجتماعية القائمة على الوحي لحدّ الآن أصدق القوانين إطلاقاً.

د ـ حينما نؤكد على مصداقية القوانين الاجتماعية التي يحكيها القرآن ينصرف تفكيرنا مباشرة إلى تلك القضية الشائكة التي لا زالت تخوض فيها العلوم الإنسانية والمتعلقة بحتمية القوانين الاجتماعية.

---

(٨٧) سورة طه ــ آية: ١٢٣، ١٢٤.

(٨٨) ينظر تفسير الآيات في ظلال القرآن، مجلد ٤ ـ ص ٢٣٥٥.

ان القرآن يشير إلى أن هذه القوانين حتمية ولازمة الوقوع والتحقق وهي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتخلّف، فهل يتيح لنا هذا الثبات والاطراد إمكانية التنبؤ بما سيحدث في المستقبل ويتحقق بذلك هدف العلوم الإنسانية؟.

ليست القضية على هذه البساطة، فالقوانين التي يتحدث عنها الوحي تتميّز بأنها قوانين مطلقة تنطبق على كل زمان ومكان متى توفرت مواصفاتها وتحققت شروطها الموضوعية.

والوحي يحدثنا عن مستقبل الإنسانية وعن التحولات التي سوف يشهدها المجتمع الإنساني، ويعطينا مجموعة من المواصفات تصلح للاهتداء بها للسير نحو مستقبل أفضل، وان كان الإنسان نفسه حراً في تنفيذ مخططاته، والمجتمع الإنساني مجموعة صراعات معقّدة ومصالح متضاربة، والصراع الدائم هو صراع بين الحق والباطل والأيام دول بين الناس كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾[89]، والإنسان المسلم يعرف معرفة يقينية من خلال تنبوءات الوحي أن العاقبة للمتقين وأن النصر للمؤمنين وأنهم أصحاب الموقف الأخير، ولكن لا أحد يستطيع أن يحدد ظروفه وشروطه ﴿**وما تدري نفس ماذا تكسب غداً**﴾[90].

ومن جهة أخرى نجد أن الإنسان يستشعر في نفسه الحرية والقدرة على التأثير، ولكنها ليست حرية مطلقة، وليست صاحبة التصرّف المطلق، بل هي في تفاعل دائم مع القدر الإلٰهي الذي يضبط حركة الإنسان ويمكنه من السمو أو الانحطاط بحسب سعيه وبحسب اتجاهه إلى الخير أو الشر. إن فائدة الوحي في إمكانية التنبؤ بالمستقبل البشري لها أهمية خاصة في تصحيح التعميمات التي أقرّتها النظريات الاجتماعية الكبرى فعالم الاجتماع المسلم على الأقل لن يقرر نظرية روستو بشأن اتجاه مستقبل الإنسانية نحو فلك الرأسمالية ولن يكرر أخطاء الماركسية في إصرارها على المستقبل الشيوعي للإنسانية، فهو يدرك أنها تعميمات زائفة، ويدرك المصير النهائي والحقيقي الذي ستتجه إليه الإنسانية حتماً.

والوحي له أهمية فائقة للباحث المسلم في توجيه نظرته المستقبلية لإعادة الثقة إلى

---

(٨٩) سورة آل عمران ـ جزء من الآية: ١٤٠.
(٩٠) سورة لقمان ـــ جزء من الآية ٣٤.

الأمة وهو يبشر بغد أفضل وبالنصر للإسلام كما جاء عن أبي هريرة رضي اللّه عنه أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلم قال: لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود، فيقتلهم المسلمون حتى يختبىء اليهودي وراء الحجر والشجر فيقول الحجر يا مسلم، يا عبد اللّه، هذا يهودي خلفي فتعال فاقتله(٩١).

وهذا التوجيه يعطي للباحث المسلم قوة دافعة ليجدد الأمل في نفوس الأمة بمستقبلها ويعيد إليها روح الحركة والانطلاق، وهو في نفس الوقت دليل على أن الحياة صراع وأن الخنوع والركون ليسا سبيل التغير وأن اللّه لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم. فالوحي حافز إلى التغير، ورؤية مستقبلية، ولكن الإنسان نفسه هو الذي ينجز خطوات هذا المستقبل، وسيظل هذا الأخير غيباً ما لم تكشفه الأيام، ولن يتحول مستقبل الإنسانية إلى صيغ رياضية قابلة للإنكشاف في أي وقت وحين، وهذا ما دفع الباحثين إلى القول بأن العلوم الإنسانية والاجتماعية علوم احتمالية لا يملك الباحث أن يعطي فيها تنبؤات دقيقة على غرار المجالات الأخرى الخارجة عن نطاق الإنسانيات.

وقبل أن نترك موضوع أهمية الوحي في المعرفة الاجتماعية هناك نقطة أساسية لا بد من الإشارة إليها وتتعلق بما يسمى بالبحوث أو التجارب الرائدة. وهي نوع من التجارب يلجأ إليها الباحث لمعرفة إيجابيات أو سلبيات المشروع الذي سيكون محط التجربة باستطلاع النتائج التي سينتهي إليها.

وكثير من النتائج المرجوة من هذه التجارب يكون الوحي حاسماً فيها ويغني عنها أو هو يستبعدها على الإطلاق، لأن الحلول التي تطرحها تكون معارضة لنصوص الوحي ومخالفة لتوجيهاته الاجتماعية والتربوية، وهي غالباً ما تكون موجهة من قِبل العلمانيين. وعلى سبيل المثال يذكر أحد هؤلاء أن عالِم الاجتماع إذا أراد أن يتأكد مثلاً من جدوى الاختلاط في ميدان التعليم وارتأى أن هذا الاختلاط قد يخفف من حوادث الشذوذ الجنسي والانحرافات المترتبة عليه، يلجأ إلى اختيار مدينة معيّنة أو

---

(٩١) صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٧٥/ ١٩٥٥، الجزء الرابع - كتاب الفتن - ص ٢٢٣٩.

قرية يطبّق فيها هذه التجربة وذلك بأن يقبل في هذه المدرسة الطلبة من الجنسين ثم يراقب بعد ذلك نتائج التجربة فإذا نجحت عممت على المجتمع كله[٩٢].

فالنتائج التي تنتهي إليها هذه التجارب محسومة من البداية وليس للباحث الاجتماعي فيها رأي معتبر.

---

(٩٢) دروس في الفلسفة لطلاب البكالوريا المغربية، الجابري وآخرون - ص ٢٥٥.

الضابط الثالث: ضرورة التزام المذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد

الهدف من هذا الضابط أن يكون الباحث المسلم منسجماً في كل تفسيراته وتحليلاته للقضايا الاجتماعية مع الأصول العقائدية الإسلامية، ويمكنه من الحفاظ على شخصيته الحضارية وهويته العقائدية، ويجنبه الوقوع في أي شكل من أشكال الانفصام.

وهذا الضابط يشكّل الأساس الاعتقادي والإطار النظري والايديولوجي الذي يحدّد البحث الاجتماعي ويوجهه، والذي تنتظم فيه الدراسات الميدانية الجزئية والذي تفسر في إطاره كل القضايا الاجتماعية، فهو يقابل الإطار النظري والايديولوجي والعقائدي لكل من النظريتين الاجتماعيتين: الرأسمالية والماركسية بحيث يعتبر هذا الضابط بالفعل بديلاً منهجياً يقلب كل التصورات والآراء حول الإنسان والمجتمع، ويعطيها بعداً مغايراً للبعد الذي تقدّمه بقية النظريات والذي يأخذ شكلاً إلحادياً ومادياً[1].

---

(١) مصطلح المذهبية الإسلامية بهذا المعنى الذي نستعمله حدد معالمه الدكتور محسن عبد الحميد، وهو يقدمه بديلاً عن مصطلحي «الفكر الإسلامي» «والتصور الإسلامي» وهما مصطلحان استعملهما كثير من المفكرين الإسلاميين للدلالة على ما ذهب إليه الإسلام في قضايا الكون والإنسان والمجتمع.
لقد استعمل بعض هؤلاء المفكرين مصطلح الفكر الإسلامي بمعنى الإسلام، كما استعمل آخرون مصطلح التصور الإسلامي بنفس المعنى وهو استعمال لا يؤدي المعنى المطلوب، فالفكر يدل على نوع من إفراز العقل البشري للدلالة على ما حوله من وجود. وإذا كان يصح إطلاق هذا المصطلح على ما أنتجه الفكر المسلم الذي ينطلق من الإسلام، فهو لا يجوز أن يستعمل للدلالة على الوحي الإلهي =

ولتوضيح هذه الوظيفة العقائدية أو المذهبية للتوحيد سنركز على محورين:

الأول: نبرز فيه عقيدة التوحيد كإطار مذهبي له وظيفة منهجية يقوم بديلاً عن الإطارات المذهبية العالمية، ونهدف من وراء ذلك إلى إبراز الأساس العقائدي الذي تقوم عليه النظرية الاجتماعية الإسلامية.

الثاني: نركز فيه على الجانب التطبيقي بحيث نعرض لتحليل بعض المصطلحات المتداولة في النظريات الاجتماعية مع إبراز مدلولاتها وفق المذهبية الإسلامية لنؤكد من خلال ذلك الفوارق الدلالية العميقة التي توجد بين هذه المصطلحات حسب استعمالها وفق أنساق نظرية مختلفة.

المبحث الأول: اعتبار التوحيد أساساً نظرياً ومنهجياً ومذهبياً بديلاً

١ - على مستوى الرؤية والتصور الاعتقادي

إذا كنا نسعى إلى تأصيل منهجي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، فلا بد وأن نبرز الأساس الاعتقادي الذي ترتكز عليه في تحديد نظرتها إلى الإنسان والمجتمع والحياة ككل، وتبني عليه تصوراتها وتحدد في ضوئه سلوكها.

فكل مذهب عقائدي أو ايديولوجي يرتكز على أساس فلسفي يقوم عليه بناؤه كله، ويحدد تصوره للوجود ونظرته العامة إلى الإنسان والمجتمع والكون والحياة، وما

= نفسه. ونفس الشيء يقال بالنسبة لمصطلح التصور الإسلامي لأن التصور عملية فكرية محضة تحتمل الصدق والكذب، فلا يمكن أن يستعمل بمعنى كليات الوحي الإلهي، وإنما يستعمل على إفراز العقل البشري. ومن هنا يأتي استعمال المذهبية الإسلامية لسد هذه الثغرة وهي تدل على ما ذهب إليه الإسلام في أمور الكون وخالقه والحياة والإنسان أي القضايا التي تتعلق بالكليات وليس الجزئيات، واستعمالها بهذا المعنى يقابل استعمال الأنساق الفكرية الوضعية لكلمة الايديولوجية بمعنى «العقيدة» وهي مجموع العقائد الإنسانية وما يصل إليه الإنسان بفكره لتأسيس مفاهيمه الأساسية التي تشكل إطاراً فكرياً لنظرته الكلية إلى الوجود، فالمذهبية الإسلامية هنا تقابل أو تواجه المذهبيات الوضعية في نظرتها لحقائق الوجود، وهذا الاستعمال سيجنبنا توظيف كلمة الايديولوجيا للدلالة على هذا المعنى، كما سيغنينا عن استعمال مصطلح الفكر والتصور الإسلاميين لما لهما من طابع استنباطي و اجتهادي.

لمزيد من التفصيل يراجع كتاب: المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري، د. محسن عبد الحميد، كتاب الأمة، العدد ٦.

وراء ذلك كما يؤمن بها أصحاب المذهب ويعتقدون فيه. وهذا الأساس الفلسفي أو الاعتقادي هو الذي عليه كل بناء مذهبي وعنه تتفرّع نظمه أي قواعد سلوك الإنسان فرداً وجماعة في الأخلاق والاقتصاد والسياسة والأسرة. . . ، وهذه النُظم جميعها تكون منسجمة ومتفقة مع ذلك التصور[٢].

والتوحيد هو الأساس الفلسفي أو الاعتقادي الذي ترتكز عليه المذهبية الإسلامية وتقيم عليه تصورها وتحدد وفقه أهدافها ومناهجها. فالعلوم الاجتماعية المؤسسة على العقائدية الإسلامية لا بد وأن تعترف أن الإنسان يعيش في ملكوت اللّه ويخضع لنظامه وسننه في الوجود والاجتماع، وأن كل ما في هذا الكون يرجع إلى اللّه في الخلق والمعاد والمبدأ والمصير، وأن اللّه الذي خلق الإنسان حدد له شرعة ومنهاجاً في الحياة يرتب حياته وفقها ويصوغ سلوكه وفق مقتضياتها، ومن ثم فإن المهمة الأولى للعلوم الاجتماعية أن تكتشف النموذج الإلٰهي في الأخلاق والسياسة والاجتماع وكل النُظم، وأن تعيد تنظيم نفسها وتديره في ضوء هذا المذهب.

إن عقيدة التوحيد بهذا التوجيه تحمي شخصية الإنسان من التمزق والانفصام، فهو كما يعتقد في اللّه رباً وخالقاً، فإنه يعتقد أيضاً أن من تمام التوحيد أن يؤمن بالمنهج الذي رسمه الوحي للإنسان والنظم التي أقرّها، ويؤمن بانبثاقها عن المصدر الإلٰهي. فعقيدة التوحيد تكفل تجميع الشخصية والطاقة في كيان المسلم الفرد والجماعة، وتنفي التمزق والانفصام والتبدد الذي تسببه العقائد والتصورات الأخرى. فالكينونة الإنسانية التي هي وحدة في أصل خلقتها تواجه ألوهية واحدة تتعامل معها في كل نشاط لها، تتعامل مع هذه الألوهية اعتقاداً وشعوراً، وتتعامل معها عبادة واتجاهاً، وتتعامل معها تشريعاً وتنظيماً، وتتعامل معها في الدنيا والآخرة[٣].

وبالمثل فإن عقيدة التوحيد لا بد وأن تبقى مهيمنة على تفكير الباحث المسلم وتصوره لحقيقة القوة الفاعلة في الطبيعة والاجتماع في كل جزئية مهما كانت صغيرة أو كبيرة، فهو يعتقد عن وعي وإيمان أن كل ما يحيط به من حوادث طبيعية كانت أو اجتماعية كلها من فعل اللّه وتحقيق لغاية من غاياته، فإذا كان العالم كله مبنياً على هذه

---

(٢) الأستاذ محمد المبارك، مقال سابق لمجلة المسلم المعاصر، العدد ١٤ - ص ١٤.

(٣) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب - ص ٢٣٠٢، ط ٧، ١٤٠٠، ١٩٨٠م، دار الشروق.

السنن التي هي إرادة اللّه أو أوامره كان العالم في نظر المسلم حياً ينبض بأوامر هي المفسرة لكل ما يقوم فيه ويحدث، فتوحيد اللّه يعني انفراده بتسبيب الأشياء والحوادث وهذا يعني تجريدها من كل قوة أخرى. فالتوحيد يجمع خيوط السببية ويرجعها إلى اللّه، وفي هذا الإرجاع تنظيم للأسباب وترابط لها يُمَكِّنُ الباحث من استقصائها واكتشاف علاقاتها(٤).

فكما أن عقيدة التوحيد تحمي الشخصية الإسلامية من الانفصام على مستوى السلوك والتصرّف حيث يطابق سلوكه الاجتماعي انتماءه الاعتقادي فهي كذلك تحمي الباحث المسلم من هذا الانفصام على مستوى التفكير والتفسير والتحليل، بحيث لا يستشعر تلك الازدواجية في تفسير أسباب الظواهر التي يعالجها والتي تفترض أن هناك تعارضاً بين مبدأ السببية وبين إرجاع الأسباب كلها إلى مصدر واحد هو خالقها ومُنْشِئُها.

٢ ـ على مستوى التأسيس المنهجي

إذا نظرنا إلى النظريات الاجتماعية السائدة نجد أن لها تصورها الخاص للإنسان والمجتمع والحياة ككل، ولها منهجها الخاص في التعامل مع قضايا الإنسان ولها بناؤها الداخلي وهو الذي يشكّل النسق العقائدي والفكري الذي يحدد نظرتها وتصورها. ومعنى ذلك أن التفسيرات والتحليلات الاجتماعية التي تقدمها كل نظرية ليست مجرد بيانات مبتورة، وأفكار محايدة، بل تأتي منسجمة مع ذلك النسق المنهجي والفكري الذي تستند إليه وتأتي معبّرة عن تصوراته ومنطلقاته.

ان النظريات الاجتماعية الوضعية على اختلاف منطلقاتها الفكرية والفلسفية تلتقي كلها حول الخلفيات العقائدية المشتركة والتي تقوم أساساً على أن الوجود كله منحصر في الإنسان والطبيعة وتعتبر الإنسان جزءاً منها ونوعاً من أنواعها وهي نفسها وجدت هكذا بنفسها، وكذلك سننها وقوانينها، فهي مقدرة بنفسها من غير مقدر لها(٥). فهذه النظريات على اختلافها تهدف إلى التأكيد على مشروعية التصورات المادية حول قضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة. وهنا تكمن الفوارق الأساسية مع

---

(٤) د. إسماعيل راجي الفاروقي، المسلم المعاصر ـ ص ١٥ ـ ١٦، ع ٢٧.
(٥) مجلة المسلم المعاصر، ع ١٢ ـ ص ١٧، مقال سابق للأستاذ محمد المبارك.

المذهبية الإسلامية التي تهدف إلى التأكيد على اكتشاف القدرة الإلٰهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والطبيعة.

وبالرغم من هذا الاتفاق الظاهر بين النظريات الوضعية حول مشروعية التصورات المادية للعالم إلّا أن لكل منها نسقها الخاص ومنطلقاتها المنهجية الخاصة. حتى أن النظرية الاجتماعية الماركسية عندما قامت بتأسيس مفاهيمها قامت برفض كل التصورات الغربية حول القضايا الاجتماعية والإنسانية والطبيعية، وأعادت صياغتها في ضوء المفاهيم الماركسية حتى تأتي منسجمة مع نظامها الفكري الداخلي.

وبالمثل حينما يتعامل الباحث المسلم مع التراث الاجتماعي الرأسمالي أو الماركسي لا بد وأن يكون تعامله مبنياً على أساس منهجي يأخذ بعين الاعتبار النسق الداخلي للمذهبية الإسلامية. وإسلامية العلوم الاجتماعية من هذا المنطلق تقتضي من الباحث المسلم ضرورة التحرر من الأنساق المعرفية الأخرى التي تقف على النقيض من نسقه المعرفي، كما أن سعينا إلى تأسيس منهج متميز عن بقية المناهج في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية لا بد وأن يكون مؤسساً على عقائديتنا ونابعاً من نظامنا المعرفي ككل. وكل محاولة تتم في هذا الإطار دون أن تأخذ النظام العقائدي الإسلامي ككل، تظل محاولة مبتورة ومجردة من إطارها المعرفي والعقائدي. وتأكيداً لهذه الوحدة المنهجية في التفكير يقول الأستاذ منير شفيق: «في الواقع، لا منهج مجرداً من مقولاته ونماذجه لأنه تَشَكَّل في أحشاء النماذج التي عـالجها واكتسى بـاللحم من خلال الموضوعات التي ولدها. وعلى سبيل المثال لا يمكن أخذ قوانين المنهج الهيغلي دون هيغليته ككل أو أخذ المنهج المادي الجدلي دون الماركسية ككل أو أخذ المنهج الوضعي الأميركي دون النموذج الأميركي نفسه. كما أنه من غير الممكن أخذ منهج مستمد من الإسلام والتجربة المجتمعية الإسلامية دون الإسلام ككل[٦]».

فالدعوة إلى قيام المنهج الإسلامي البديل في العلوم الاجتماعية لا بد وأن تكون مؤسسة بالشكل الذي يجعلها تنظر إلى مجموع القضايا التي تطرحها وفق النسق الداخلي للإسلام وفلسفته في الوجود حتى لا تفقد خصائصها الذاتية وتنقطع عن هويتها وتذوب في أنساق ومناهج أخرى تقف منها موقف النقيض.

---

(٦) الإسلام في معركة الحضارة ـ ص ١١.

لقد قامت بعض المحاولات بالعمل على التأسيس المنهجي وأسلمة العلوم الاجتماعية ولكن اعتماد المنطلقات الغربية أدى إلى فشل هذه المحاولات لأنها لم تكن حريصة على إثبات استقلالية المنهج الإسلامي بقدر ما أبدت استعدادها لتقديم المزيد من التنازلات. وفي اعتقادي أننا لا نستطيع أن نثبت أصالة بحوثنا الاجتماعية إلّا بقدر ما نبرز الفوارق الفاصلة بين المنطلقين الفكريين وبين النسقين المنهجيين. فطبيعة التعامل مع التراث الاجتماعي الوضعي بمختلف أشكاله تفترض أن هناك نوعاً من التعارض بين القِيَم التي يؤكد عليها والقِيَم التي نؤمن بها تبعاً للتعارض الموجود بين الأنساق المعرفية التي يُؤسس عليها هذا التراث في كل نظرية. وأي تعامل مع هذا التراث لا بدّ وأن يكون تعاملاً مؤسساً على النظرة القرآنية ونظامها العقائدي. يقول الأستاذ محمد المبارك: «ان مقابلة النظم العقائدية ـ الإيديولوجية ـ القائمة في العالم الحي المتحرك ولا أقول الراقي المتقدم من المذهب الديمقراطي المبني على جعل الفرد الإنساني القِيمَةَ العليا في الوجود إلى المذهب الماركسي القائم على أولية المادة وعلى الجماهير منطلقاً وعلى الصراع والثورة واستبدادية الدولة سلوكاً وعملاً، أقول مقابلة هذه النظم العقائدية بنظام عقائدي إسلامي ينطلق من المضمون الأساسي للنظرة القرآنية ومن المشكلات المعاصرة ومن الأزمات المماثلة في الأنظمة الحديثة بغية حلّها في ضوء تلك النظرة»[٧]. فهناك نوع من القطيعة الثقافية مع تلك الأنساق المعرفية ولكنها ليست قطيعة مطلقة ونهائية بقدر ما هي قطيعة نسبية تتأكّد أحياناً وتخف أخرى بقدر موافقتها أو معارضتها واقترابها أو ابتعادها من النظرة القرآنية والمذهبية الإسلامية فيما تقرره من نتائج.

٣ ـ على مستوى البناء والتغير الحضاري

كما أن كل مذهب عقائدي أو ايديولوجي له فلسفته في الوجود يقيم عليها تصوراته فكذلك الحضارات لكل حضارة نظامها الدخلي ومنطقها الداخلي. وعلى هذا الأساس يمكن أن نميّز بين أنواع الحضارات: فهناك حضارات مادية قامت على أسس وثنية إلحادية ومادية كما أن هناك حضارات دينية قامت في أصلها ونشأتها على أساس ديني، وظلت في تطورها التاريخي في ضعفها وقوتها مرتبطة ارتباطاً جدلياً بمدى

---

(٧) المسلم المعاصر، ع ١٤، مقال بعنوان نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، أ. محمد المبارك ـ ص ١٤.

التزامها أو ابتعادها عن التوجيه الديني وحضوره أو غيابه داخل المؤسسات الاجتماعية. فكل حضارة لها منطقها الخاص تحدد على أساسه أهدافها وتصهر في ضوء متطلباته مؤسساتها الاجتماعية وتبني وفقه تعاملها أو تفاعلها مع بقية الحضارات.

يقول د. إسماعيل راجي الفاروقي: «لا حضارة بدون وحدة أي بدون تعلق المفاهيم الفحوية ببعضها البعض بحيث تصبح نسقاً متجانساً واحداً، فالوحدة انتظام في إطار واحد تكون العلاقات داخله هرمية تفاضلية تشد بعضها بعضاً. والانتظام في الإطار الواحد هو الصهر الإسلامي، فالحضارة الإسلامية انبثقت عن غيرها من الحضارات وأخذت منها لكنها ليست مجرد جمع وإضافة بل هضماً وتسوية وتخريجاً جديداً»[٨].

إن جوهر الحضارة الإسلامية الذي قامت عليه وبنت عليه مؤسساتها وحدد امتدادها التاريخي وشكّل تفاعلها الخارجي وحدد أهدافها هو التوحيد. وفي ضوء هذا التصور فقط يمكن أن نتحدّث عن الواقع الحالي للأمة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية، وفي ضوء هذا التصور فقط يمكن أن نفهم واقع المجتمعات الإسلامية في امتدادها التاريخي والعوامل التي أثّرت فيها سلباً وإيجاباً، ويمكن أن نفهم تراثها الفكري والثقافي، ويمكن أن نعيد رسم مؤسساتها الاجتماعية، ويمكن أن نحدد أهدافها المستقبلية. وكل محاولة تنصب على هذه الأهداف تتم خارج هذا الإطار وهذا التصور وترتبط بمذهبيات أخرى غير المذهبية الإسلامية، تظل غريبة وبعيدة عن كل فهم حقيقي ومطابق لواقع المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية وقضاياها الاجتماعية ومشكلاتها الثقافية.

إن الشكل الذي انتهى إليه المجتمع الإسلامي الحالي مهما كانت فيه من سلبيات فهو يعبر عن الصورة التي انتهى إليها هذا المجتمع الذي تمت صياغته منذ ما يزيد عن أربعة عشر قرناً تحت تأثير عوامل تاريخية غيرت كثيراً من ملامحه وأفقدته كثيراً من خصائصه وان كان لا يزال محافظاً على جوهره الحضاري القائم على مذهبية الإسلام ومبادئه.

فإذا كنا نهدف اليوم إلى التغيير من واقعنا الاجتماعي فإن أي تخطيط لا بد وأن

---

(٨) المسلم المعاصر، ع ٢٧، مقال بعنوان جوهر الحضارة الإسلامية ـ ص ٢١.

يتم أيضاً في إطار مذهبية الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكاً لنكتشف النموذج الاجتماعي السليم في صياغته الأولى بمعزل عن عوامل الانحراف والتشويه. ومن هنا تأتي ضرورة الالتزام بالمذهبية الإسلامية في تحليل قضايانا الاجتماعية حتى يأتي هذا التحليل منسجماً ومشخصاً في نفس الوقت للمظاهر الاجتماعية المرضية، ومن هنا تأتي أيضاً ضرورة رفض كل المنطلقات المذهبية والايديولوجية شرقيّة كانت أم غربية في فهم قضايانا الاجتماعية. فالذين ينطلقون من منطلقات حضارية أخرى تنبع من مذهبيات تتنافى في أسسها وخصائصها مع مذهبية الإسلام يريدون ـ كما يقول د. محسن عبد الحميد ـ أن يغيّروا مجرى التاريخ ويقطعوا الأمة عن خصائصها الحضارية واستمراريتها التاريخية حتى تظهر أمة أخرى غريبة عن ماضيها تبدأ من الصفر ولا تمت إلى الإسلام وحضارته الربّانية الإنسانية السامية بصلة[٩].

المبحث الثاني: الفوارق الدلالية للألفاظ الاجتماعية بين المذهبية الإسلامية والايديولوجيات الوضعية

١ ـ أهمية تحديد المفاهيم والمصطلحات

إذا كان لكل حضارة أو مذهبية عقائدية أو ايديولوجية نظامها الخاص، ومنطقها الخاص بها وبناؤها المتميز الذي يعبر عن منظومة فكرية معينة فإن هذه الخصوصيات لا بد وأن تنعكس على اللغة التي يستعملها ما دامت اللغة هي الوعاء الذي يحمل المعاني والدلالات، وما دامت هي الوسيلة الفعالة التي تكشف بها عن أفكارها وتصوراتها وتعبر بها عن معتقداتها وقناعاتها.

فاللغة، وبالضبط المصطلحات التي تستعملها حضارة ما لا يمكن أن تكون لها نفس الدلالة اللغوية حتى ولو كان التعبير بنفس اللفظ بحيث تكون الوظيفة الدلالية التي يؤديها في نسق فكري معين مخالفاً بل وقد يكون متعارضاً تماماً مع نسق فكري آخر مغاير.

وإذا كانت الحضارة في حوار متواصل وتفاعل دائم فإن قابلية التأثير والتأثّر أمر وارد ومطروح، فلا بد وأن يخضع هذا التفاعل لضوابط محددة حفاظاً على هوية

(٩) المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري، كتاب الأمة، العدد ٦ ـ ص ٤٠، د. محسن عبد الحميد.

الأمة. وضمن هذه الضوابط التي نطرحها تأتي ضرورة تحديد المصطلحات التي نستعملها بحيث لا نقبل معانيها ودلالاتها كما هي مستعملة في نسقها الخاص بها. فهي تقوم على تصورات خاصة منبثقة من واقع المجتمعات التي تنتمي إليها وتحمل قيمها وموازينها الأخلاقية وتصوراتها العقائدية. وقد أكّد الإمام ابن تيمية على هذه القضيّة الأساسية حينما قال: «إن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً»، لأن اللسان كما يقول في موضع آخر تقارنه أمور أخرى من العلوم والأخلاق، فإن العادات لها تأثير عظيم في ما يحبه اللّه وفي ما يكرهه، ولهذا جاءت الشريعة بلزوم عادات السابقين في أقوالهم وأعمالهم وكراهة الخروج عنها إلى غيرها من غير حاجة[10].

وبالمثل لا نقبل أن نقرأ المصطلحات التي نستعملها نحن والتي تحمل دلالات خاصة بمنظومتنا الفكرية، لا نقبل أن نقرأها بالمقاييس المتعارف عليها في نسق فكري مغاير. فلا بد من التنبيه على ضرورة المحافظة على المصطلحات في الأمة والاحتفاظ بمدلولاتها والعمل على وضوح هذه المدلولات في ذهن الأجيال الجديدة لأن هذه المصطلحات كما أكّد على ذلك د. محسن عبد الحميد هي نقاط الارتكاز الحضارية والمعالم الفكرية التي تحدد هوية الأمة بما لها من رصيد نفسي ودلالات فكرية وتطبيقات تاريخية مأمونة، فهي أوعية الثقل الثقافي وأقنية التواصل الحضاري، وعدم تحديدها ووضوحها يؤديان إلى لون من التسطيح الخطير في الشخصية المسلمة والتقطيع لصورة تواصلها الحضاري[11].

فنحن لا نستطيع أن نفهم نمطنا الحضاري اعتماداً على لغة نمط حضاري مغاير، وليس هناك سبيل إلى فهم وضبط هذا النمط ومعرفته إلاّ بضبط اللسان العربي وفهمه داخل منظومتنا. ولذلك يقول الإمام ابن تيمية: «إن اللّه لما أنزل كتابه باللسان العربي وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلاّ بضبط هذا اللسان وصارت معرفته من الدين، وصار اعتياد التكلم به أسهل على أهل الدين في معرفة

---

(١٠) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أحمد بن تيمية، تعليق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية ط ٢، ١٣٦٩ - ص ١٦٣ - ٢٠٧.

(١١) كتاب الأمة مرجع سابق - ص ١٢.

دين الله وأقرب إلى إقامة شعائر الدين[١٢].

ولعل ما يدلّنا على خطورة وأهمية تحديد المصطلحات واختيار اللغة المستعملة ما ورد في القرآن الكريم من النهي عن استعمال كلمة دون أخرى واختيار لفظ مكان آخر كما تؤكد ذلك الآية الكريمة الآتية: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم**﴾[١٣].

فقد ألحّت الآية على استعمال كلمة « انظرنا » ونهت عن استعمال كلمة « راعنا » رغم اتفاقهما في المعنى اللغوي وذلك لاختلاف الوظيفة الدلالية التي استعملت فيها كل من الكلمتين كما تشير إلى ذلك الحيثيّات التي نزلت فيها الآية.

وتأكيداً على ضرورة تحديد المصطلحات وأهميتها في توضيح مدى استقلالية المذهبية الإسلامية في نسقها المعرفي ومنظومتها الفكرية، سنركز الحديث على الفوارق الدلاليّة للألفاظ الاجتماعية التي تأخذ معاني مغايرة ومتقابلة تماماً حسب وظيفتها الدلالية داخل كل نسق فكري متميز.

ونشير هنا إلى أن هدفنا من وراء هذه المقارنة هو التأكيد على الفكرة الأساسيّة التي يدور حولها هذا البحث، وهي أن الأساس الذي ينبني عليه علم الاجتماع الإسلامي هو تبنّي الإسلام كمنطلق عقائدي يقف في وجه الايديولوجيات الأخرى التي تنتظم ضمنها النظريات الاجتماعية الكبرى، والتأكيد على أن الذي يعطي المعنى الحقيقي لعلم الاجتماع الإسلامي هو الأساس المنهجي وليس اختيار موضوعات معيّنة تتصل بالإسلام.

إن النظرة الفاحصة لاستعمال الألفاظ الاجتماعية داخل كل نسق معرفي تبين الفوارق الدلالية بين هذه الألفاظ. وعلى سبيل المثال، فنحن نتحدث عن التقدّم والتغيّر والصراع والتطور والطبقة والمجتمع والدولة والدين والسيادة والديمقراطية والتدرج الاجتماعي... إلى آخر هذه المصطلحات الاجتماعية التي تستعملها كل نظرية على العموم. إلاّ أن هذه المصطلحات تأخذ معاني ودلالات مختلفة، وتقوم

---

(١٢) اقتضاء الصراط المستقيم ـ ص ١٦٢.

(١٣) سورة البقرة ــ آية: ١٠٤.

بوظائف دلالية مغايرة تكون محملة بالخلفيات الحضارية والعقائدية حسب النظريات التي تنتمي إليها.

ويمكن أن نتتبع بالتحليل والمقارنة الكثير من المصطلحات التي أشرنا إلى بعضها للوقوف على الفوارق الدلالية الدقيقة القائمة بينها. وإذا كان هذا المجال لا يسمح بهذا النوع من الدراسة حفاظاً على الوحدة الموضوعية للبحث، فسأكتفي بالتركيز على تحليل مصطلح التدرج الاجتماعي ودلالته الاجتماعية في الأنساق الثلاثة: النسق الرأسمالي والماركسي والإسلامي، وذلك بقدر ما نتبين هذه الفوارق حيث تختلف الأقيسة من نسق لآخر وحيث يبرز أثر التوجيه الايديولوجي والعقائدي في التحليل.

وسنستخدم في توضيح هذه الفوارق مجموعة من الألفاظ التي تشكل معظم الفئات الاجتماعية المختلفة التي يتكون منها مجتمع ما أو شعب ما، كالحاكم والمحكوم والغني والفقير والحر والعبد والملك والمملوك والعادل والظالم والمستكبر أو المستغل والمستضعف والموحد والمشرك والمؤمن والكافر والتقي والمنافق... وغيرها من الألفاظ التي تعبر عن العناصر التي تكون مختلف فئات المجتمع. وسنهدف إلى توضيح الأساس الذي يعتمده كل نسق في تصنيفه لهذه الفئات مع العلم أن هناك عدة أقيسة للتصنيف فقد تكون أقيسة اجتماعية تعبّر عن الموقع والنفوذ كالحاكم والمحكوم والحر والعبد وقد تكون أقيسة علمية كالعالم والجاهل وقد تكون دينية كالراهب والحبر والمؤمن والكافر وقد تكون أقيسة اقتصادية كالغني والفقير. والهدف الأساسي من هذا التصنيف الذي سنقدمه أن نبيّن أن مقاييس التصنيف تتغير من نسق إلى آخر تبعاً للأساس الاعتقادي الذي يتبنّاه كل نسق، حيث يركز النسق الرأسمالي على الدخل والملكية والكسب المادي أساساً للتصنيف، ويركز النسق الماركسي على الصراع الطبقي وتناقض المصالح، ويركز النسق الإسلامي على المقاييس القيمية والعقيدية والإيمانية. وهذه الأنساق الثلاثة سنعرضها في شكل جداول مستقلّة يعبر كل منها عن نسق معين.

٢ ـ تحليل مصطلح التدرج الاجتماعي

جدول رقم (١)
التدرج الاجتماعي وفق علم الاجتماع الرأسمالي

الألفاظ الاجتماعية	دلالتها الاجتماعية	مقياس التصنيف
حاكم ـ محكوم رأسمالي ـ بروليتاري غني ـ فقير مالك ـ مملوك حر ـ عبد	ضرورة وجود سياسة مدنية حرية المنافسة والصراع من أجل القوة المادية	سياسي محض مادي محض
قوم ـ أمة شعوب ـ قبائل	صراع عالمي قائم على مبدأ البقاء للأقوى	سياسي ـ عنصري
رسول ـ نبي ـ صديق شهيد ـ مجاهد ـ مؤمن ـ كافر موحد ـ مشرك ـ متقي صالح ـ مصلح ـ مفسد رباني ـ ربي ـ ناصح	أحكام معيارية ليست لها دلالة وأحوال شخصية غير معتبرة	تصنيف غير وارد
راهب ـ حبر	وجود طوائف دينية	ديـنـي
عالي ـ مستعلي مستكبر ـ مستضعف	ليست لها دلالة في النسق الرأسمالي	تصنيف غير وارد

جدول رقم (٢)
التدرج الاجتماعي وفق علم الاجتماع الماركسي

الألفاظ الاجتماعية	دلالتها الاجتماعية	مقياس التصنيف
حاكم ـ محكوم رأسمالي ـ بروليتاري غني ـ فقير حر ـ عبد مالك ـ مملوك	وجود صراع طبقي وتناقض المصالح	مادي / اقتصادي
قوم ـ شعب قبائل ـ مجتمع ـ أمة	وجود صراع طبقي وتناقض المصالح	مادي / اقتصادي
مستعل ـ عال مستكبر ـ مستضعف ـ مفسد	ليست لها دلالة في النسق الماركسي	تصنيف غير وارد
ناصح ـ صالح ـ مصلح ربي ـ رباني ـ نبي رسول ـ ولي ـ صديق مؤمن ـ كافر ـ وثني منافق ـ مرائي ـ فاجر	أحكام معيارية ومواقف شخصية غير معتبرة	تصنيف غير وارد
راهب حبر	غير وارد	

جدول رقم (٣)
التدرج الاجتماعي وفق علم الاجتماع الإسلامي

الألفاظ الاجتماعية	دلالتها الاجتماعية	مقياس التصنيف
حاكم ـ محكوم	وجود سياسة شرعية	سياسي / ديني
غني ـ فقير	تكامل اجتماعي	الكسب المادي
حر ـ عبد	إقرار نظام الرقّ	اجتماعي / ديني
مالك ـ مملوك		

الألفاظ الاجتماعية	دلالتها الاجتماعية	مقياس التصنيف
مستعل ـ مستكبر ـ عال ظالم ـ مستضعف ـ مفسد	ظلم اجتماعي وغياب السياسة الشرعية	عقيدي
ناصح ـ صالح ـ مصلح ربي ـ رباني ـ موحد مؤمن ـ ولي ـ نبي رسول ـ مشرك ـ كافر منافق ـ مرائي	أحكام معيارية تدل على سيادة القِيَم أو عدمها	عقيدي
راهب ـ حبر	رفع الكراهية في الدين	ديني
رأسمالي ـ بروليتاري	تصنيف غير وارد	تصنيف غير وارد

(أ) ملاحظات عامة حول الجداول الثلاثة

كل جدول من هذه الجداول الثلاثة يعبر عن اتجاه إيديولوجي أو مدرسة عقائدية مستقلة. فالتدرج الاجتماعي في النظرية الرأسمالية يختلف عنه في النظرية الماركسية، كما يختلف عنه في مفهوم النظرية الإسلامية، وإن كان في الأولى والثانية يتفق في تركيزهما على العناصر المادية في التصنيف حيث تركز الأولى على النفوذ والموقع الاجتماعي اعتماداً على القدرة المادية والكسب المادي، وتركز الثانية على وجود الصراع الطبقي وتناقض المصالح المادية وما ينتج عنه من انقسام المجتمع إلى فئتين متعارضتين سياسياً وفكرياً واجتماعياً. بينما تظهر في النظرية الإسلامية عناصر أخرى من طبيعة مغايرة تركز على عامل العقيدة في تصنيف الأفراد والمجتمعات والشعوب، وإن كانت العوامل الأخرى حاضرة فليست لها أيّة دلالة معتمدة كما سنبيّن.

ـ **التدرج الاجتماعي وفق النظرية الرأسمالية**: تظهر الإيديولوجيا الرأسمالية على قدر كبير من الوضوح في توجيه التحليلات التي يقدمها علماء الاجتماع الرأسماليُّون في تركيزهم على المنافسة الاقتصادية الحرّة وأثرها في تحديد مواقع ونفوذ الأفراد.

لقد أكّد عالم الاجتماع الأميركي روس أن المجتمع يتصدّع عادة من جراء النزعة التنافسية التي تؤكّد دائماً على أن الفقير هو فقير بطبعه وأن هؤلاء الفقراء التعساء الذين يحتلّون مكاناً في غاية التواضع على سلم المجتمع يرجع السبب في وضعيتهم هذه إلى

فشلهم أو فشل آبائهم في الاختيارات المختلفة التي يتيحها النظام التنافسي. فروس يريد بهذا التحليل أن يؤكد على موضوعية النظام الأمريكي الذي يتيح لجميع الأفراد القدرة على التنافس في ظل قدراتهم وكفاءاتهم الخاصة، ومن فشل في حلبة التنافس يكون مصيره أدنى درجة في سلم التدرج الطبيعي الاجتماعي(١٤).

فالأساس الذي يقوم عليه التدرج الاجتماعي في هذه النظرية الاجتماعية هي الدخل والثروة وامتلاك وسائل الإنتاج، وهي أمور طبيعية متاحة لجميع الأفراد وطبقات المجتمع. وفشل طبقة معيّنة في الترقي داخل السلم الاجتماعي يعود إلى سوء اختياراتها هي وفشلها الذاتي، بينما يرجع تفوق الطبقات الأخرى إلى قوتها الذاتية. وهنا يظهر أثر النزعة التطورية كما نادى بها عالم الاجتماع الأميركي سمنر الذي اعتبر التدريج الاجتماعي نتاجاً طبيعياً للعمليات التطورية الاجتماعية والطبقية، ويرى أن الأفراد ينتظمون في شرائح مختلفة وفقاً لما يبذلونه من مجهودات غير متساوية من أجل التقدم، وتنوع هذه المجهودات والإسهامات بين إسهامات فيزيقية وأخرى أخلاقية وعقلية تتسم بالنسبية وفقاً لنصيب كل فرد منها(١٥). فالموقع الذي يحتلّه كل إنسان على السلم الاجتماعي هو نتيجة طبيعية مترتبة على قدرة الفرد وذكائه في استغلال الفرص التي يوفرها النظام الفردي التنافسي الحر والمتاحة لجميع الفئات، وعلى أساس تفوق الأفراد المادي يتحدد موقعهم الاجتماعي. وهذا التحليل يكشف عن حضور المفاهيم الرأسمالية في التحليل وتوجيهها إيّاه حتى يأتي منسجماً مع روح النظرية الرأسمالية.

ـ **التدرج الاجتماعي وفق النظرية الماركسية**: في النظرية الاجتماعية الماركسية يأخذ المجتمع الإنساني غير الماركسي شكلاً واحداً يتميز بالصراع الدائم بين نمطين اجتماعيين مختلفين تاريخياً وثقافياً. ففي نظر ماركس لا يوجد في الحقيقة سوى طبقتين كبيرتين لأنه لا يوجد في المجتمع الرأسمالي سوى مجموعتين لكل منهما تصورات متناقضة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع ولكل منهما في الواقع إرادة سياسية وتاريخية محددة(١٦). ولكن التمييز بين هاتين الطبقتين المتناقضتين لا يلغي وجود مجموعات

---

(١٤) ينظر مجلة العلوم الاجتماعية، ع ٣، السنة ٨/ ١٩٨٠، مقال بعنوان علم الاجتماع والتحديات الايديولوجية ومحاولات البحث عن الموضوعية، د. عاطف أحمد فؤاد ـ ص ٦٦.

(١٥) نفس المرجع والصفحة.

(١٦) Les étapes de la pensée sociologique, R. Aron, P: 109.

فرعية داخل كلتا الطائفتين كما لا يمنع وجود مجموعات لم تخضعها كل منها لنفوذها، غير أن هذه المجموعات الهامشية أو الخارجية ستجبر بالتدريج مع التطور التاريخي على الالتحاق بالمعسكر البروليتاري أو الرأسمالي(١٧).

فالمجتمعات غير الاشتراكية والبدائية التي تنعدم فيها الملكية يتحدد فيها موقع الناس وفق ملكية وسائل الإنتاج، والأفراد ينقسمون بالضرورة إلى أفراد مستثمرين وأفراد تحت الاستثمار، ولا يوجد سوى معسكرين: المعسكر الحاكم والمعسكر المحكوم. وتنقسم سائر الشؤون الاجتماعية بنفس التقسيم كالفلسفة والأخلاق والدين والفن فيكون في المجتمع نوعان من كل منهما، يطابق كل منهما التفكير الخاص لإحدى الطبقتين الاقتصاديتين ولو كان هناك نوع واحد من الفلسفة أو الأخلاق أو الدين فهو يأخذ أيضاً صبغة التفكير الخاص للطبقة الحاكمة التي استطاعت فرض آرائها وأفكارها على الطبقة الأخرى(١٨).

ـ التدرج الاجتماعي وفق النظرية الاجتماعية الإسلامية: في النظرية الاجتماعية الإسلامية تتغير الموازين وتختلف المقاييس فالأفراد يتخذون مواقع متباينة ومتفاوتة سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي ولكن هذا التفاوت في النفوذ الاجتماعي أو الكسب المادي ليست له أيّة دلالة في التدرج الاجتماعي وتصنيف الأفراد. فالمقاييس المستعملة في التصنيف نفسها ذات طبيعة مغايرة وترتكز على محاور أخرى غير النفوذ الاجتماعي والكسب المادي. فالأساس الذي تعتمده النظرية الإسلامية في التصنيف وتحديد موقع الأفراد أساس عقائدي قيمي، ومن ثم ينقسم المجتمع البشري ككل وينقسم الأفراد داخل كل مجتمع إلى مجموعتين متعارضتين مبدئياً وتاريخياً وثقافياً واجتماعياً وسياسياً ومتعارضتين على مستوى المنطلقات والأهداف والمصالح: الأولى تشكل مجتمع التوحيد وهي الأصل والثانية تشكل مجتمع الشرك وهي طارئة وعارضة.

وعند هذا المستوى من التحليل تلتقي النظرية الإسلامية والنظرية الماركسية في تصنيف المجتمعات من الناحية الشكلية إلى مجموعتين متعارضتين ولكن ثمة فوارق

---

(١٧) Les étapes de la pensée sociologique. R.Aron, P: 192.

(١٨) المجتمع والتاريخ، الشيخ مرتضى المطهري - ص ٤٥.

جوهرية تميز المقاييس التي تستعملها النظرية الإسلامية عن مقاييس التصنيف التي تستعملها النظرية الماركسية، فالمقاييس الماركسية مقاييس خارجية تحددها وسائل الإنتاج وليست نابعة من حقيقة الفرد نفسه ولا يكتسبها بمحض إرادته وخصائصه المتميزة، بينما تركز المقاييس الإسلامية على قدرة الفرد نفسه ومدى استعداده الشخصي لاكتساب الصفات التي تؤهله للرقي الاجتماعي.

فالمقاييس الإسلامية مقاييس قيمية مرتبطة بالإيمان والكفر والتقوى والفجور... وهي كل الخصائص التي تحدد الهوية الحقيقية للفرد.

وعلى هذا الأساس فالمجتمعات الإنسانية على اختلافها تنقسم إلى مجتمعات توحيد ومجتمعات شرك والأفراد في هذه المجتمعات ينقسمون إلى مؤمن وكافر وبر وفاجر كما قال الإمام ابن تيمية، وهو حكم القرآن في الموضوع. قال تعالى: ﴿**يا أيّها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند اللّه أتقاكم إن اللّه عليم خبير**﴾[١٩] هذا المقياس هو الذي وضعه القرآن الكريم أساساً للتصنيف سواء تعلق الأمر بالأفراد أو بالقبائل والشعوب والمجتمعات والأمم، وهو الذي توضحه كثير من الأحاديث النبوية الواردة في الموضوع. فعن أبي هريرة رضي اللّه عنه قال: «قيل للنبي صلى اللّه عليه وسلّم: يا رسول اللّه أي الناس خير؟ قال: أنا ومن معي. قال: فقيل له: ثم من يا رسول اللّه؟ قال: الذي على الأثر. قيل له: ثم من يا رسول اللّه؟ قال: فرفضهم»[٢٠]. وقال صلّى اللّه عليه وسلّم: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم، والناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا...»[٢١].

---

(١٩) سورة الحجرات - آية ١٣ وينظر اقتضاء الصراط المستقيم - ص ١٤٤.

(٢٠) مسند الإمام أحمد بن حنبل، شرح أحمد شاكر، الطبعة الثالثة، دار المعارف، ١٣٦٨/ ١٩٤٩، الجزء: ١٥ - ص ١٠٦.

(٢١) صحيح البخاري، مطبعة الشعب، بدون تاريخ، الجزء الرابع - ص ٢١٧.
وقد وردت في هذا الباب أحاديث مستفيضة نذكر منها الأمثلة الآتية: عن أبي هريرة رضي اللّه عنه قال: «قيل: يا رسول اللّه من أكرم الناس؟. قال: أتقاهم. قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فيوسف نبي اللّه بن نبي اللّه بن خليل اللّه. قالوا ليس عن هذا نسألك. قال: فعن معادن العرب تسألون؟ خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا». الحديث متفق عليه. ينظر في صحيح البخاري الجزء الرابع - ص ٢١٦ وفي حديث آخر قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوة الجاهلية» الحديث رواه البخاري، الجزء الرابع - ص ٢٢٣. =

هذه المعايير التي أسسها القرآن والسنّة هي التي شكلت فكرة التدرج الاجتماعي عند مفكري الإسلام، وهو الذي يلخصه ابن تيمية في هذا النص، وهو على قصره جامع ومغني في هذا الموضوع حيث يقول: «إن الفضل الحقيقي هو اتباع ما بعث اللّه به محمداً صلّى اللّه عليه وسلّم من الإيمان والعلم باطناً وظاهراً، فكل من كان فيه أمكن كان فيه أفضل، والفضل إنما هو بالأسماء المحمودة في الكتاب والسنّة مثل الإسلام والإيمان والبر والتقوى والعلم والعمل الصالح والإحسان ونحو ذلك، لا بمجرد كون الإنسان عربياً أو عجمياً أو أسود أو أبيض ولا بكونه قروياً أو بدوياً»(٢٢).

(ب) تحليل بعض المصطلحات الواردة في الجداول الثلاثة:

المصطلحات التي وردت في الجداول الثلاثة تتوزع في عمومها بين أربعة أنواع: سياسية، وعرقية، واقتصادية، وعقائدية. وبعض هذه المصطلحات قد يكون مستعملاً في الأنساق الثلاثة، وبعضها الآخر قد يكون خاصاً بنسق دون الآخر ولكن استعمال نفس المصطلح في الأنساق الثلاثة كما سنبين لا يعني بالضرورة أداءه نفس الوظيفة الدلالية في كل منها. وبالمثل فإن مقياس التصنيف قد يكون مماثلاً في هذه الأنساق ولكن ذلك لا يعني بالضرورة اتفاقاً في الجوهر كذلك. فتصنيف الحاكم مقابل المحكوم مثلاً يقوم على أساس سياسي في الأنساق الثلاثة عموماً وهو اتفاق في الشكل وليس في المضمون، فالمضمون السياسي في الإسلام لا يعادل مقابله في النظامين الآخرين، وكذلك الغني والفقير، فمقياس التصنيف وهو الكسب المادي ليس له نفس الدلالة في كل الأنساق الثلاثة.

وكذلك تختلف الدلالة الاجتماعية لنفس اللفظ حسب تلك الأنساق.

وهذه المقارنة هي في الواقع تهدف إلى التأكيد على الفكرة التي قصدنا توضيحها في هذا الفصل عندما طرحنا ضرورة التزام المذهبية الإسلامية كضابط أساسي لأسلمة العلوم الاجتماعية، وستكشف هذه المقارنة أن الذي يميز علم الاجتماع الإسلامي

= قال ابن تيمية: ومثل هذا كثير في الكتاب والسنّة، فإن العبرة بالأسماء التي حمدها اللّه وذمّها كالمؤمنين والكافرين والبر والفاجر والعالِم والجاهل. ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم - ص ١٤٤.

(٢٢) اقتضاء الصراط المستقيم - ص ١٤٥.

بالضبط هو وجود هذه الخلفية العقائدية كقناعة فكرية تهيمن على الباحث المسلم، وعلى أساسها نتبيّن أن هناك فوارق جوهرية وأساسيّة بين التصورات التي تقدمها المذهبية الإسلامية في مقابل التصورات التي تقدّمها غيرها من الإيديولوجيّات.

ـ تحليل المصطلحات ذات الدلالة السياسية: الحاكم والمحكوم: تختلف دلالة هذا المصطلح كما يختلف مقياس التصنيف بين نسق وآخر. فهذا المصطلح يدل في النسق الرأسمالي على وجود السلطة السياسيّة الحاكمة في شكلها الوضعي وهو في النسق الماركسي الشيوعي يعبر عن وجود صراع طبقي وتناقض بين المصالح، ولذلك تنتهي هذه الوظيفة السياسية بتحقيق المجتمع الشيوعي. وهو في النسق الإسلامي يعني ضرورة وجود سياسة شرعيّة تستند في قرارتها وتشريعاتها وتطبيقاتها إلى سلطة دينية منبثقة عن الوحي مباشرة.

وكذلك مقياس التصنيف فهو في النسق الرأسمالي سياسي وضعي محض، وهو في النسق الشيوعي اقتصادي ناتج عن الاستغلال وهو في النسق الاسلامي سياسي شرعي، يستند إلى الوحي.

إن الحديث عن الحاكم والمحكوم يرتبط بالحديث عن المصطلحات السياسيّة التي يستعملها النظام الغربي وبالخصوص مصطلح الديمقراطية، ومصطلح السيادة وهما مصطلحان غربيان استخدما للدلالة على نوع العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فمصطلح الديمقراطية كما أكّد ذلك أحد النقّاد هو مبدأ ومفهوم وإجراءات لها جذور قديمة في التاريخ والفكر والفلسفة الغربية لا تقف عند كونها من الناحية العامة قضية إجرائية في اختيار القيادات السياسية في الغرب، ولكنها في الواقع الترجمة العملية السياسية في الفلسفة المادية الفردية التي تؤله الفرد، وتجعله غاية، وهواه قانوناً في الوجود، ولذلك كانت الديمقراطية في النهاية ائتلافاً وتجميع أفراد ينالون قوة الأغلبية ليحكموا فكرتهم ومصالحهم الخاصة بالحد الأدنى المناسب من التنازلات في مواجهة الأقليّات.

وكذلك مصطلح السيادة له جذوره التاريخية في الصراع ينبثق عن من يستند إليه القرار السياسي في المجتمع. واستُخدِم هذا المصطلح ليضع سلطة القرار السياسي، ومن ذلك القرار التشريعي في يد الملك ضد السادة الاقطاعيين كقوة موحدة في إبان نشأة القوة القومية، ثم استخدم بعد ذلك ليضع القرار السياسي والتشريعي في يد

ممثل الشعوب باسم الأمة إذ اتسعت دائرة المشاركة السياسية ونمت قوة الطبقات الجديدة صاحبة القوة في المجتمعات التجارية الصناعية الجديدة[٢٣].

ومصطلح الشورى الذي يستعمل في النظام الإسلامي لتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم يصدر عن فهم فلسفي مغاير ينبني على إيمان المسلم بأن الحق والعدل حقيقة موضوعية يسعى إلى بلوغها بغض النظر عن هواه وميله الخاص، فهي إجراءات تهدف إلى تبين وجه الحق واتباعه دون حتمية شرط، ولا فرض مسبق من مصلحة بعينها، ولا عدد من الأصوات بعينه[٢٤].

ونلاحظ أن هناك فروقاً أساسية بين المفهومين، فالجدل قائم في النظام الغربي حول تحديد مصدر السلطة التشريعية واختيار القيادات السياسية، بينما اعتبرت القضية في النظام الإسلامي محسومة من أساسها.

ـ **تحليل المصطلحات ذات الدلالة الاقتصادية**: هذه المصطلحات قد يكون بعضها مشتركاً، وقد يكون البعض الآخر خاصاً بنظام معيّن ومرتبط به في نشأته. فمصطلح « الرأسمالي » مقابل « البرولتاري » مصطلح ماركسي أصيل ابتكرته الماركسية للدلالة على الصراع الطبقي الذي يشكّل في فلسفتها أساس تطور المجتمعات البشرية ومجتمعاتها في حين أن هذا الاصطلاح غير وارد في النظام الإسلامي الذي يرجع الصراع كما تحدثنا عن ذلك سابقاً إلى صراع في القِيَم وصراع في سبيل إقرار التوحيد، وتقويض عقائد الشرك.

فمصطلح الغني مقابل الفقير يستعمل في الأنظمة الثلاثة مع اختلاف دلالته في كل منها، فهو في النظام الرأسمالي يعبر عن الفلسفة الرأسمالية التي تحمي المصالح الفرديّة، وتقوم على المنافسة الحرّة. وهو في النظام الماركسي يعني وجود استغلال اقتصادي، ووجود طبقتين متناقضتين على كل المستويات والأهداف. وهو في النظام الإسلامي يعبر عن وجود تكامل اجتماعي وهو ما عبّر عنه القرآن بمصطلح التسخير. فاللّه عزّ وجل جعل الأرزاق متفاوتة ليجعل بعضنا لبعض سخرياً، ويتحقق التكامل الاجتماعي وتتوزع الوظائف، ويتم تقسيم العمل وهو ما توحي به الآية: ﴿أهم

---

(٢٣) مجلة المسلم المعاصر، ع: ٣١، سنة ١٤٠٢، مقال بعنوان إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، د. عبد الحميد أبو سليمان ـ ص ١١٠.

(٢٤) المصدر السابق ـ ص ٣٩.

يقسمون رحمة ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً، ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾[٢٥].

والكسب المادي ليست له أيّة دلالة في تحديد موقع الفرد ونفوذه ومكانته داخل السلم الاجتماعي وكل ما يدل عليه وجود تفاوت طبيعي في الأرزاق.

ـ **المصطلحات ذات الدلالة العرقيّة أو الجنسية**: هذه المصطلحات مثل القبيلة والشعب والقوم والأمة... تخضع للموازين نفسها التي تحدثنا عنها سابقاً، فليست لها في المذهبية الإسلامية أيّة دلالة في التحيز لجنس معيّن ضد جنس آخر، وليست لها أيّة دلالة في استعلاء شعب على آخر ووجود صراع مادي وتناقض مصلحي. فكل شعوب العالم تتساوى في الإنسانية، وأساس التفاضل بينها هو الاستقامة على التقوى، والصراع بينها يتوجه نحو الأهداف القيمية وليس الأهداف المادية.

ـ **تحليل المصطلحات ذات الدلالة العقيدية**: بخصوص هذه المصطلحات نلاحظ أن النظريات الاجتماعية غير الإسلامية لا تقيم لها وزناً باعتبارها تصدر عن أحكام معيارية، بينما يهتم العلم كما يقولون بأحكام الواقع وليس بأحكام القيمة. فعلم الاجتماع الرأسمالي وكذلك الماركسي لا يوجد في قاموسهما الاجتماعي مصطلحات مثل ناصح، وصالح، ومصلح، وربي، ورباني، ومتقي، ومؤمن، وولي، ومشرك، وكافر، ومنافق، ومرائي... وهي نظرة تخالف ما هو عليه واقع الناس، وما هو موجود في الحياة الاجتماعية حيث تجد أن هذه الأصناف الاجتماعية هي بالفعل فئات اجتماعية موجودة وتتفاعل مع بعضها البعض، ولكل منها سلوكها الاجتماعي المتميز حسب القِيَم التي تؤمن بها وتوجه حياتها وتحدد تصرفاتها. وإهمال هذا التصنيف يرجع إلى المقاييس المادية التي تستخدمها النظريات الوضعية، بينما يعود اهتمام المذهبية الإسلامية بهذا التصنيف إلى طبيعة المقاييس المستعملة، والتي قلنا سابقاً إنها مقاييس تتجه نحو القِيَم. وحديث القرآن عن تصنيف الأفراد والأمم، ركز بالضبط على هذه المواصفات دون غيرها، وحين ذكر هذه الألفاظ استعملها للدلالة على وجود فئات اجتماعية بعينها وهو أصدق في الدلالة إذ لا سبيل إلى تجاهل واقع

---

(٢٥) سورة الزخرف ــ آية: ٣٢.

الناس ونمط حياتهم، وحقيقة ما هم عليه.

لقد تفرّد القرآن بذكر بعض المصطلحات التي لا نجد لها ما يقابلها في النظريات الوضعية كالمصطلحات التي سبق ذكرها، وكذلك المصطلحات مثل: المستكبرون والمستعلون، والمفسدون، والمستضعفون. . . فهذه المصطلحات تتصل اتصالاً وثيقاً بالمذهبية الإسلامية، وإن ظهر وجود ما يقابلها في غيرها فهو من الناحية الشكلية فقط. فطائفة المستكبرين قد تقابل في النظرية الماركسية طائفة المستغلين الرأسماليين، وطائفة المستضعفين قد تقابل طائفة العمال الكادحين. وقد قام أحد الماركسيين العرب بالفعل ببعض الدراسات حول تقسيم القرآن الكريم المجتمع الإنساني إلى قطبين متعارضين: فالكافرون والمشركون والمنافقون والفاسقون والمفسدون هم المستكبرون والجبابرة، وبالعكس فالمؤمنون والصالحون والشهداء يمثلون الطبقة المستضعفة والمحرومة[٢٦].

وليس بخافٍ أن هذه محاولة يائسة من قبل الماركسيين لكسب تأييد المسلمين، بينما يبين القرآن الكريم أن القضية لا ترتبط بالموازين المادية فليس كل المؤمنين من المستضعفين ولا كل المشركين والملحدين من المستكبرين وإن كان الغالب في المستكبرين المكذبين للأنبياء من الطبقة المترفة التي تريد الحفاظ على مصالحها المادية والاجتماعية، وهي الطبقة التي أصيبت بالتلوث والاعتياد بالوضع القائم.

ويذكر القرآن الكثير من الشواهد تشير إلى أن التلازم بين الغِنَى والاستعلاء، وبين الفقر والاستضعاف ليس تلازماً ضرورياً كما هو الحال مع مؤمن آل فرعون وامرأة فرعون وسحرة فرعون وثورة موسى عليه السلام الذي نشأ وتربى في أحضان الملوك ومع ذلك فضل حياة البداوة على حياة الملوك، وثار على الظلم. ويذكر القرآن كذلك الأنبياء الملوك أمثال داوود وسليمان عليهما السلام[٢٧].

عند هذا المستوى من التحليل نكون قد أعطينا ولو فكرة مبدئية على ما نقصده بالتزام المذهبية الإسلامية في التحليل والتفسير والتي أردنا منها أن تكون بالفعل بديلاً منهجياً، وأن يكون العقل الإسلامي ملتزماً في تفكيره في دائرة الوحي قرآناً وسنّة

---

(٢٦) تراجع هذه المسائل بالتفصيل في المجتمع والتاريخ ـ ص ١٤٩.
(٢٧) تراجع هذه المسائل في المرجع المذكور سابقاً ـ ص ١٥٠.

وملتزماً بالتفكير في دائرة التوحيد ومقتضياته، وبذلك يكون الباحث المسلم في المجال الاجتماعي خصوصاً والإنساني عموماً قد اتخذ من عقيدته منطلقاً في التفكير يقابل بها العقائديات والإيديولوجيات الوضعية الزائفة. ولذلك قلنا ان الذي يميز علم الاجتماع الإسلامي عن غيره هو أساسه المنهجي وليس أساسه الموضوعي الذي يركز على موضوع بعينه يرتبط بالإسلام بشكل من الأشكال.

الضابط الرابع: ضرورة التحرر من النزعات الذاتية والتوجيهات الأيديولوجية

رأينا في ما سبق أن من بين السلبيات التي حالت دون تحقيق علم الاجتماع قدراً معقولاً من الموضوعية العلمية التزامه بخدمة أهداف حكومية وقومية وطبقية واستعمارية أصبح معها علم الاجتماع أداة إيديولوجية أكثر منه أداة معرفية وعلمية، بحيث التزم علماء الاجتماع بخدمة الأهداف والمصالح السياسية لطبقة بعينها وظلوا أجراء مخلصين لها. كما استخدم علم الاجتماع في خدمة الأهداف السياسية والعسكرية للدول الكبرى، واتخذ أداة علمية لقمع شعوب العالم، بالإضافة إلى الموقف المتحيز الذي وقفه علماء الاجتماع داخل الصراع الايديولوجي بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي حيث التزم كل فريق بالدفاع عن انتمائه السياسي والايديولوجي والدخول في حرب ايديولوجية مقنعة أو مكشوفة في كثير من الأحيان. إن محاولات نقدية كثيرة كانت تهدف إلى إنقاذ علم الاجتماع من هذا المأزق وتخليصه من هذه النزعة التي تناقض ما يهدف إليه من تحقيق للموضوعية العلمية، ولكن يبدو أن هذه المحاولات فشلت في تحقيق هذه المهمة الصعبة، مما جعل البعض يعتقد أن العلوم الاجتماعية علوم ايديولوجية بالضرورة وأنّه لا مناص من التخلّص من النزعات الذاتية والأهداف الخاصة ما دامت هذه العلوم مرتبطة بالإنسان وما دام الإنسان نفسه مرتبطاً بقِيَم وأهداف ومصالح طبقية وسياسية ومتأثراً ببيئته وظروف نشأته.

ومن هنا تأتي ضرورة هذا الضابط لنؤكد من خلاله قضية أساسية وهي أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي بالفعل علوم مرتبطة بالإنسان وتتأثّر بقِيَم وأفكار وتوجيهات خاصة، وأن التخلص من هذه القِيَم والمؤثرات أمر متعذر بالفعل ومن ثم فإن المشكلة

التي ينبغي طرحها ليست مشكلة التخلص من هذه المؤثرات، لأن ذلك يعني مسخ الإنسان وتجريده من هويته، وإنما ينبغي أن نركز حديثنا حول هذه القِيَم والمؤثرات والمبادىء التي توجه الإنسان نفسها. فليست الأفكار والنظريات والمبادىء والايديولوجيات التي يدين بها الإنسان على درجة واحدة من الصدق ومن ثم تأتي ضرورة كشف الزيف الايديولوجي الذي تمارسه كثير من المدارس والمذاهب والنظريات وتأتي ضرورة الكشف عن المذهبية الحقّة التي كان من المفروض أن يصوغ الإنسان وفقها أفكاره وتحليلاته. فإذا كان الإنسان يصدر في كل نشاطه الثقافي عن مذهبية صحيحة فلا عليه بعد ذلك أن يلتزم بقيمها وتوجيهاتها وأهدافها لأن هذه المذهبية ليست مذهبية قومية أو عنصرية أو طبقية، ولا تهدف إلى إقرار مصالح قومية معينة بقدر ما تهدف إلى خدمة الإنسان بغض النظر عن انتمائه العنصري والطبقي.

المبحث الأول: ضرورة التمييز بين الالتزام الايديولوجي والالتزام العلمي

يكاد يجمع النقّاد والدارسون في الحقل الاجتماعي على أن أهم العوائق التي تعترض العلوم الإنسانية والاجتماعية في طريقها نحو تحقيق الموضوعية والعلمية، تكمن في العوامل الذاتية والشخصية والايديولوجية التي تشكل مجموع القِيَم التي يدين بها الباحث والتي تسيطر على تفكيره وتكوينه الثقافي وطريقة تحليله للقضايا الاجتماعية. فالقِيَم التي يلتزم بها الباحث تتحكم في مجموع العمليات الفكرية والعقلية التي يقوم بها الباحث وتوجهه نحو هدف معيّن. فالدراسات الاجتماعية تتجاوز أحكام الواقع إلى أحكام القيمة لاتصالها بالسلوك الإنساني نفسه والذي يثير في نفس الباحث مشاعر القبول أو الرفض والحب أو الكراهية حيث يصدر الباحث في أحكامه وفقاً لتعاطفه سواء أكان مؤيداً أو معارضاً. فالسلوك الإنساني لا يقف أمام الملاحظ موقفاً سلبياً خالصاً، وليس مادة ميتة مجردة من التفاعل، فمواقف الناس ورغباتهم ومشاعرهم وأحكامهم وآمالهم تميل إلى أن لا تكشف عن نفسها لمن يلاحظها دون تعاطف معها. كما أن الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية للباحث تمارس ضغطاً حاداً على الباحث وتجعله خاضعاً لأحكام مسبقة متأثراً في ذلك بالوسط الاجتماعي الذي عاش فيه وبنوعية التربية التي تلقاها وبإرثه الثقافي وبتاريخه[1].

(١) حول هذا الموضوع يراجع كتاب العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، إعداد =

وقد ظهر تأثير المواقف التي يتبناها الباحث على نتائجه بشكل حاد إلى درجة أن بعض النقّاد أعلنوا أن الموضوعية الكاملة في العلوم الإنسانية والاجتماعية مستحيلة التحقيق، ومن العبث أن نتوقع من العلوم الإنسانية أن تقدم اجماعاً أو اتفاقاً حول الوقائع وتفسيراتها[٢]. فالالتزام الايديولوجي للباحث وتحيّزه لقناعاته الشخصية أصبحت كأنها حتمية من حتميات العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا مناص من التخلص منها، لأن واقع الدراسات الاجتماعية يثبت بالفعل أن التخلي عن التوجيه الايديولوجي أمر مستحيل، بل إن الواقع الحالي لعلم الاجتماع على المستوى العالمي يؤكد أن الحديث عن الموضوعية والتخلي عن المواقف الإيديولوجية أمر مستحيل تماماً كما يعبر عن ذلك وبوضوح الحوار الايديولوجي بين النظرية الاجتماعية الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الماركسية. لقد ذكرنا فيما سبق أن علماء الاجتماع أنفسهم وعلى اختلاف انتماءاتهم يصرحون بأنه لا يمكن أن يوجد عِلم اجتماع خال من المصلحة، وأن علم الاجتماع لا بد وأن يكون له موقف منحاز داخل الصراع الايديولوجي المستمر بين النظريتين الاجتماعيتين المتصارعتين.

عند هذا المستوى من التحليل يظهر أن هناك تعارضاً بين الالتزام الايديولوجي الذي يقتضي من الباحث أن يلتزم بالدفاع عن قضايا مجتمعه وتبني المقررات التي تمليها بيئته الثقافية وظروفه الاجتماعية والاحتكام إلى القِيَم التي يدين بها على أساس أنها تمثل النموذج الاجتماعي الأمثل، وبين الالتزام العلمي الذي يقتضي الحياد وعدم التحيّز والتجرّد من كل الأفكار التي تكونت عند الباحث قبل الدراسة العلمية وتقرير الحق من حيث هو حق بغض النظر عن انتماءاته وقناعاته الفكرية.

غير أن هذه القاعدة لا يمكن قبولها على عمومها فليس من الضروري أن يكون هناك تعارض بين الالتزام الايديولوجي والالتزام العلمي، بمعنى أن الباحث يمكن أن يجمع بين الاثنين بحيث يكون ملتزماً ايديولوجياً ومع ذلك يكون علمياً في دراسته.

= د. إسماعيل راجي الفاروقي ـ ص ٢٧. وكتاب الموضوعية في العلوم الإنسانية، د. صلاح قنصوه ـ ص ٥٤. وكذلك مجلة المسلم المعاصر، ع ١٢ ـ ص ٢٩ وع ٢٠ ـ ص ٣٠. وكذلك كتاب:
Méthodes des sciences sociales, M. Grawitz, PP: 312 - 315.

(٢) Méthodes des sciences sociales, M. Grawitz, P: 312.
وكذلك الموضوعية في العلوم الإنسانية ـ ص ٥٤.

ولكي نعطي صورة أوضح حول هذه الفكرة سنوضح ما نقصده بالالتزام الايديولوجي والالتزام العلمي.

(أ) مفهوم الالتزام الايديولوجي

لقد شاع بين الكتاب الاجتماعيين أن الايديولوجيا تعني « نظاماً من الأفكار المتداخلة كالمعتقدات والتقاليد والمبادىء والأساطير التي تؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع ما وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية وتبريرها في نفس الوقت. وتقوم الايديولوجيا بمهمة التبريرات المنطقية والفلسفية لنماذج السلوك والاتجاهات والأهداف وأوضاع الحياة العامة السائدة »[٣]. فإذا كانت الايديولوجيا هي مجموع الأفكار والآراء التي تتكون عند فرد ما أو فئة اجتماعية ما تأتي انعكاساً لمصالح هذه الفئة، فإن هذا يعني أن مجموع الأفكار والمعتقدات التي تدين بها هذه الفئة لا يمكن إلّا أن يكون تعبيراً عن نزعة ذاتية وآراء شخصية ولا يمكن أن تكون تعبيراً عن القضايا والمشكلات الاجتماعية كما هي في حقيقتها. والباحث الملتزم إيديولوجياً حسب هذا المعنى هو الذي يلتزم بالقِيَم التي تمليها مصالحه الطبقية، ومن هنا يتحول عالم الاجتماع من باحث محايد إلى مستخدم أجير يعمل على تبرير مجموع الأفكار التي يعتنقها، ومن ثم تبرز النزعة الذاتية في التحليل والتفسير وهو أمر يؤدي بالضرورة إلى التعارض المنهجي مع الموضوعية العلمية والنظرة العلمية إلى القضايا الاجتماعية نظراً لتعدد وجهات النظر الشخصية بتعدد الفئات الاجتماعية ومصالحها. وهنا لا سبيل إلى تحقيق الموضوعية العلمية إلاّ في إطار إيديولوجيا ترتفع على المصالح الطبقيّة والنزعات الشخصيّة والتي لا تعكس مصالح طبقيّة بعينها ولا تخدم قومية دون أخرى ولا تنتصر لفئة دون أخرى وتكون القِيَم التي تطرحها كذلك محايدة لا تتأثّر بالبيئة الثقافية والمؤثرات التاريخية والحضارية ولا تخضع لمجموع التقاليد الاجتماعية المتعارف عليها. وليست هناك إيديولوجيا بإمكانها أن ترتفع إلى هذا المستوى في الحياد غير المذهبية الإسلامية باعتبار مصدرها الإلٰهي الذي يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية ويأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلٰهي الحقّ الذي يتميز بالعدل والذي لا تفاضل فيه القِيَم والمعتقدات والأفكار إلاّ

---

(٣) قاموس علم الاجتماع، د. محمد عاطف غيث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٩ ـ ص ٣٠٤.

وفق اقترابها أو ابتعادها عن الحق ومن المذهبية الإسلامية المستقلّة والمتميزة. وفي هذه الحالة يكون الباحث الاجتماعي الملتزم إيديولوجياً وعقائدياً ملتزم كذلك علمياً، فهو حينما يحتكم في تحليلاته وتفسيراته إلى مجموعة من التصورات والمبادىء والقِيَم لا يكون معبراً عن مصالح ذاتية ولا يعكس مصالح طبقية ولا يستجيب لنزعة ذاتية وإنما يقرر الحقّ المجرد عن كل تلك الميول والأهداف.

٢ ـ مفهوم الالتزام العلمي

المفهوم الشائع كذلك بين الكتّاب الاجتماعيين عن الالتزام العلمي هو أن يتجرد الباحث من كل قِيَمه ومعتقداته وأفكاره وهي الفكرة التي أصلها دوركايم ورددها من بعده الكتّاب العرب.

يقول د. عبد الحميد لطفي: «ليس المقصود بالموضوعية هنا عدم التشويه المتعمد للحقائق فقط أو العرض المضلل لها بقصد نشر مثل أو مبادىء معينة، وإنما نقصد أيضاً تحاشي تأثّرنا عن غير عمد أثناء الدراسة، فلا ننقد أو نحكم على المجتمعات الأخرى التي تختلف عن مجتمعنا في الزمان والمكان على أساس القِيَم والاتجاهات والعقائد السائدة في مجتمعنا... إن المقصود بالموضوعية هو ألاّ نكون متحيزين في ملاحظاتنا للظواهر الاجتماعية وترددها، وألا نتأثّر بأيّة ناحية تعصبية دينية أو سياسية أو طبقية أو خلاف من هذه النواحي التي تهمّنا شخصياً... ان ما نعنيه بالموضوعية في علم الاجتماع أن يكون موقفنا عند دراسة الظاهرة الاجتماعية دون شعور بحب أو كراهية فلا نحاول إثبات أو تعديل أو تزكية أو تحقير رأي معينّ أو مثل معيّنة[٤].

وهذا المفهوم للالتزام العلمي وتحقيق الموضوعية العلمية مرفوض لأنه يدعو إلى السلبية المطلقة تجاه الظواهر الاجتماعية المختلفة وتجاه كثير من القضايا الاجتماعية، ما كان منها سلبياً وما كان منها مرضياً على السواء. ليس نقصاً منهجياً أن نتخذ موقفاً نقدياً ونتبنّى حكماً معيارياً تجاه المجتمعات الأخرى التي تختلف عن مجتمعنا، وليس نقصاً منهجياً كذلك أن نشعر بالحب أو الكراهية تجاه قضايا معيّنة، ولكننا في كل ذلك

---

(٤) علم الاجتماع، د. عبد الحميد لطفي ـ ص ٢٩٠، ٢٩١.

لا نستند إلى ما هو سائد وشائع ومتعارف عليه في مجتمعاتنا، ولا إلى ما يهمنا شخصياً وما نعتقد أنه يشكل نمطاً اجتماعياً أمثل، وإنما نستند في كل ذلك إلى مقتضيات المذهبية الإسلامية كمعيار في تقييم المجتمعات ومشكلاتها المختلفة. فالموقف الحيادي السلبي تجاه القضايا الاجتماعية يؤدي إلى الخلط والتشويه وتمييع المفاهيم حيث يختلط ما هو حق بما هو باطل، ويستوي ما هو شرعي بما هو وضعي.

وعلى هذا فالالتزام العلمي أو الموضوعي لا يعني الحياد والتجرد من كل الأفكار المسبقة وإنما يعني الترفع عن الموازين الوضعية والآراء الذاتية وصياغة أفكارنا وفق المذهبية الإسلامية.

المبحث الثاني: علم الاجتماع الإسلامي والالتزام الايديولوجي

لقد قصدنا بهذا الضابط إلى ضرورة التحرر من النزعات الايديولوجية باعتبار أنها تحول دون تحقيق الموضوعية المطلوبة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد يعترض علينا بأننا نقع في تناقض ظاهر حينما نعود فندعو إلى الالتزام الايديولوجي والعقائدي لعلم الاجتماع الإسلامي في الوقت الذي ندعو فيه إلى ضرورة التحرر من هذا الالتزام. والواقع أن دعوتنا هذه ليست دعوة مطلقة وإنما تهدف إلى ضرورة تجاوز النزعات الذاتية التي تعبر عن مصالح ضيِّقة ومحدودة، ولكنها ليست دعوة إلى التحرر من كل التزام مذهبي عقائدي، فنحن نسلم بأصالة العقائدية الإسلامية بنظرتها الشمولية والتي ترتفع عن المصالح الفئوية وتخاطب الإنسان من حيث هو إنسان من غير تمييز عنصري أو طبقي أو قومي، ونسلم بأن هذه العقائدية باعتبارها ذات أصل إلهي هي وحدها القادرة على تعريف الزيف الذي تمارسه العقائديات والايديولوجيات الوضعية. وهنا نؤكد ما أشرنا إليه في بداية هذا الفصل من أن القضية الأساسية في تحقيق قدر أكبر من الموضوعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يكمن في تجريدها من طابعها العقائدي الذي يعتبر بالفعل حتمية من حتمياتها وإنما يكمن في تعيين المذهبية الصحيحة التي تتجاوز كل المذاهب البشرية. وحينما تكون أحكامنا وقيمنا ومواقفنا التي نتخذها تجاه القضايا الاجتماعية المطروحة مؤسسة على هذه المذهبية فلا مجال للحديث عن وجود تعارض بين الالتزام الايديولوجي والالتزام العلمي إذ أن علم الاجتماع الإسلامي الذي ينطلق من هذه العقائدية ليس من مهامه التحيّز لفئة اجتماعية دون أخرى وليس علماً طبقياً يعمق الحقد الطبقي والفوارق الاجتماعية

ويعمل على سيادة طبقة على أخرى، وهي كل المواصفات التي عملت النظريات الوضعية على تعميقها وتأكيدها[٥].

فنحن حينما ندعو إلى التحرر من النزعات الإيديولوجية فإنما نقصد بالضبط أن نرتفع بعلم الاجتماع عن كونه مجرد أداة ايديولوجية تستخدم لصالح القوى العظمى ويوجه ضد قمع الشعوب المستضعفة ويعمل على تبرير سياسة الاحتكار العالمية ضماناً للمصالح السياسية والاقتصادية والعسكرية للدول والشعوب المتفوقة مادياً. كما نقصد أن نرتفع بعلم الاجتماع عن الحدود العرقيّة التي وجد فيها حيث انتصر علماء الاجتماع لقومياتهم وكرّسوا بحوثهم لتأكيد نزعتهم الاستعلائية. ونقصد أيضاً إلى خلـق وعي جديد لدى علماء الاجتماع ليدركوا أن الإنسان يحيا في مملكة اللّه الممتدة، وأن هذه الحياة ليست حكراً على جماعة دون أخرى، وأن التفرقة العنصرية والقومية والامتيازات أمور متوهمة ومن صنع القوة والاغتصاب والاستغلال، وهي مؤقتة ومنحرفة وليست أصيلة ولا سماوية بل عرضية ومحكوم عليها بالزوال، وأن يدركوا أيضاً أن الالتزام بالعقائدية الإسلامية المؤسسة على التوحيد يعني سحق الحدود العرقية والتناقضات الطبقيّة والتفرقات الأسرية وبالتالي الامتيازات في الحقوق، لأن التوحيد لا يقتصر على تحريم الشرك العقائدي بل يمتد إلى تحريم الشرك الاجتماعي بكل مظاهره الطبقية والعرقية ويجردها من تبريرها الفلسفي والعلمي والديني[٦]. وحينما ندعو إلى الالتزام بالعقائدية الإسلامية فإنما ندعو إلى ضرورة الوعي بأن علم الاجتماع ليس حرباً على الإنسان كما جسدته المدارس الوضعية بالفعل وإنما هو دعوة إلى بناء الإنسان وتأكيد ذاته وإقرار حقوقه.

إن دعوة علم الاجتماع إلى التحرر من الإيديولوجيات الضيقة هي دعوة مستمدة من الإسلام ذاته، فالإسلام لا يرضى لنفسه ولا لأتباعه أي عنوان عنصري أو طبقي صنفي أو محلي، فالمعتنقون للإسلام لا يتميزون عن غيرهم بعنوان معيّن كالعرب أو الساميين أو الشرقيين أو الغربيين... ولا شيء من هذه العناوين يعتبرها ملاكاً للجماعة الواقعية لأتباعه[٧]. إن دعوة علم الاجتماع الإسلامي إلى تجاوز الخلافات

---

(٥) بخصوص هذه الفكرة يراجع مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤٣ - ص ٦٣. مقال سابق للأستاذ أحمد المختاري.

(٦) بخصوص هذه النقطة ينظر العودة إلى الذات، د. علي شريعتي - ص ٣٦٤.

(٧) المجتمع والتاريخ، الشيخ مرتضى المطهري - ص ١٨٢.

الايديولوجية دعوة أصيلة تتأسس على أصول الإسلام نفسه، فقد دعا الإسلام إلى تجاوز التكتلات والتحيزات والاختلافات كما تبين هذه الآيات: **﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ اللّه ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون اللّه فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾**[٨]. **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم إن اللّه عليم خبير﴾**[٩].

ويتوعد القرآن بشدة أولئك الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً وأحزاباً **﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى اللّه ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون﴾**[١٠].

ويحذر القرآن من عواقب التكتلات والتحيزات وما يستتبع ذلك من تفكك اجتماعي وفقدان المنعة: **﴿وأطيعوا اللّه ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن اللّه مع الصابرين﴾**[١١].

ويؤكد القرآن أن التكتلات والتحيزات وصراع المصالح أمر عرضي طارىء وليس أصيلاً في تكوين المجتمعات **﴿ذلك بأن اللّه نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد﴾**[١٢]. **﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾**[١٣]. **﴿ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾**[١٤].

ويؤكد الوحي على وحدة الإنسان والمجتمع من خلال تأكيده على وحدة المعتقد التي تضم تحت لوائها كل الأصناف البشرية من غير تمييز. كما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة رضي اللّه عنه عن النبي صلى اللّه عليه وسلم أنه قال: «أنا أولى الناس

---

(٨) سورة آل عمران ــ آية: ٦٤.
(٩) سورة الحجرات ـ آية: ١٣.
(١٠) سورة الأنعام ــ آية: ١٥٩.
(١١) سورة الأنفال ــ آية: ٤٦.
(١٢) سورة البقرة ـ آية: ١٧٦.
(١٣) سورة آل عمران ـ آية: ١٩.
(١٤) سورة آل عمران ـ آية: ١٠٥.

بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة **والأنبياء إخوة لعلات**، أمهاتهم شتى **ودينهم واحد**»[١٥]. وهي وحدة الهدف التي أكّدها القرآن الكريم: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾[١٦]. ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة اللّه التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[١٧]. ﴿**قولوا آمنا باللّه وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي النبيّون من ربّهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون**﴾[١٨].

ومن جهة أخرى فقد تميز الحوار الايديولوجي بين المدارس والنظريات الاجتماعية المتصارعة بالحدّة والتحيّز إلى جانب الذات وتأكيد المواقف الشخصيّة والمصالح الذاتية وتبرير الاحتكار والاستغلال وتعميق الحقد الطبقي والطائفي بين شعوب العالم، وبالمقابل فإن الحوار الإيديولوجي الذي يدعو إليه علم الاجتماع الإسلامي هو حوار مؤسس على مذهبيته العقائدية التي تهدف إلى بناء وحدة المجتمع الإنساني من خلال التأكيد على وحدة العقيدة والتي تهدف إلى التقليل من الفواصل الموجودة بين الشعوب، فيدعو القرآن إلى الحوار البنّاء الذي يهدف إلى تحقيق المزيد من التفاهم كما تؤكد ذلك هذه الآيات الكريمة ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**﴾[١٩]. ﴿**وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان ينزغ بينهم ان الشيطان كان للإنسان عدواً مبيناً**﴾[٢٠]. فالحوار القرآني حوار إيديولوجي عقائدي ولكنه يرفض تعميق الفواصل الطبقيّة بقدر ما يرفض الذوبان والانمحاء وسط الايديولوجيات كما يؤكد الجزء الأخير من الآية ﴿**إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**﴾، فدعوة الجماعات التي تخالفنا عقائدياً أمر مطلوب ومؤكد ولكن الحفاظ على استقلالية عقائدية القرآن وضرورة تميزها أمر مطلوب وبحدّة.

---

(١٥) صحيح البخاري، الجزء الرابع - ص ٢٠٣، كتاب الأنبياء.

(١٦) سورة الشورى — آية: ١٣.

(١٧) سورة الروم — آية: ٣٠.

(١٨) سورة البقرة — آية: ١٣٦.

(١٩) سورة النحل - آية: ١٢٥.

(٢٠) سورة الإسراء - آية: ٥٣.



الضابط الخامس: ضرورة التزام النظرة المعيارية

هـذا الضابط يتعلق بقضيـة حساسـة ومثيرة في الـوقت نفسه. فكثـير من الاعتراضات التي قدمت عليها تعتبر اعتراضات قوية وملحّة ومستمرة في تأكيداتها، وتشكل تياراً قوياً في الدراسات الاجتماعية. وهذا الموقف يجعل الدعوة إلى التزام علم الاجتماع الإسلامي بالنظرة المعيارية بلا شك دعوة غريبة عن الذوق العام وما اعتاده الدارسون، وإن كنا نعتقد أن الحقّ ليس دائماً بجانب الأفكار المألوفة والمعتقدات الشائعة، وسنسعى في هذا الفصل إلى تقديم ما يكفي من الأدلة على وجهة نظرنا هذه.

لقد فصل رواد علم الاجتـماع الأوائل ومن اللحـظات الأولى بين البحث الاجتماعي وبين مجال القِيَم أو بين ما يسمونه بأحكام القيمة وأحكام الواقع وذلك لاعتبارات ميثودولوجية. فقد كانت القِيَم تمثل في نظر علماء الاجتماع أخطر عائق في سبيل تقدّم البحث العلمي حيث اعتقدوا بأن البحث العلمي لا بدّ وأن يكون بحثاً محايداً ومجرداً من كل القِيَم والمعايير الأخلاقية. ومن ثم فإن علم الاجتماع لا بد وأن يكون علماً وصفياً يصف ما هو كائن ولا يتعرض لما ينبغي أن يكون. الالتزام الأخلاقي أو النظرة المعيارية في نظرهم تعبر عن ميولات إنسانية ذاتية وعلى الباحث أن يتخلّى ـ إذا أراد أن يكون نزيهاً وعلمياً وموضوعياً ـ عن كل القِيَم والأفكار التي يعتنقها، وكل التزام قيمي يعتبر خروجاً عن المنهج العلمي وخروجـاً عن علم الاجتماع.

هذه القناعة المنهجية التي نادى بها علماء الاجتماع، ستنتقل بشكل آلي إلى القائمين على تدريس المواد الاجتماعية في الجامعات العربية والإسلامية وذلك من موقع التقليد لما هو سائد في الغرب.

يقول د. محمد الجوهري: «قررنا من قبل ونؤكد مرة أخرى أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون بديلاً للدين أو الأخلاق بمعنى أنه لا يمكن أن يقدم للناس أهدافاً معيارية ويحدد لهم مهام يتعين عليهم أن يؤدوها، وهو يقتصر في هذا الصدد على وصف الظواهر الاجتماعية وتشخيص الظروف الاجتماعية التي تؤثر على ظهور الأفكار العامة والمُثل العليا أو ما نسميه اليوم الايديولوجيات[1].

ومن المؤسف أن هذا التقليد لم يقتصر على المقلدين للتراث الاجتماعي الغربي فحسب بل انتقل إلى المنادين بأسلمة العلوم الاجتماعية الذين تبنوها بنفس الحماس معتقدين أن ذلك كفيل بأن يرتفع بأساليب ومناهج التفكير الاجتماعي الإسلامي من مستوى المواعظ إلى مستوى البحث الوصفي المحايد والمجرد، وهم بذلك يفترضون ـ على غرار الوضعيين ـ وجود تناقض بين المستويين: مستوى الواقع ومستوى القِيَم والغايات.

لقد عمل كثير من هؤلاء على التأكيد على أن علم الاجتماع الإسلامي يخرج من طائفة البحوث التقويمية ويتجنّب مطلقاً الحكم على قِيَم الأشياء وبيان حسنها أو قبحها وما تنطوي عليه من خير أو شر، ومبلغ اتفاقها مع المثل الأعلى، فلا يدخل في علم الاجتماع الإسلامي الحث على التمسّك بالفضائل والنهي عن الرذائل، كما لا يهتم ببيان أثر اتباع القواعد الدينية ومزاياها، وليس من شأنه أن يهتم ببيان ما يتميّز به الاسلام عن الأديان الأخرى...، فهو يترك هذه الأمور كلها للبحوث التقويمية ويصدر أحكامه على الوقائع لا على القِيَم، وأهميته تكمن في كونه علماً واقعياً يصف الظواهر كما هي لا كما ينبغي أن تكون، فهو علم تقريري وصفي[2].

---

(١) مقدمة الترجمة العربية لكتاب بوتومورو، تمهيد في علم الاجتماع ـ ص ١٦.

(٢) هذه العبارات جميعها مأخوذة من المحاولات الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية والتأسيس المنهجي لعلم اجتماع إسلامي. وأذكر منها المراجع الآتية: علم الاجتماع الإسلامي، د. زيدان عبد الباقي ـ ص ١. علم الاجتماع الإسلامي، د. سامية مصطفى الخشاب ـ ص ٦٣. نحو علم اجتماع إسلامي، د. زكي محمد إسماعيل ـ ص ٧. نحو علم اجتماع إسلامي، أ. أحمد المختاري، مقال سابق بمجلة =

وطرح القضية بهذا الشكل يوحي بأن المنهجين: الوصفي والمعياري يقفان على طرفي نقيض، فالبحث الاجتماعي إما أن يكون بحثاً وصفياً تقريرياً ومن ثم يكون علمياً، واما أن يكون بحثاً أخلاقياً وغائياً ومن ثم يحرم هذه الصفة. ونحن من جهتنا سنعمل على الجمع بين الاثنين بمعنى أن منهج البحث في علم الاجتماع الإسلامي وصفي تقريري أولاً وغائي معياري ثانياً ومن ثم ينتفي هذا التناقض.

وقبل الحديث عن هذا الموضوع بالتفصيل سنبين أن دعوتنا إلى الالتزام بالنظرة المعيارية ليست بدعاً في هذا المجال، فرغم التحذيرات والتأكيدات التي أطلقها علماء الاجتماع الوضعيُّون بشأن التحرر من القِيَم والأهداف المعيارية، ظلت بحوثهم ذات صفة معيارية تنطلق في دراستها وتحليلها من واقع القِيَم الغربية وذات نزعة إصلاحية تسعى إلى تغيير نمط اجتماعي معين بنمط آخر مغاير، كما قام اتجاه معاكس يدعو إلى التزام النظرة المعيارية ويؤكد على التزام الباحث القيمي ويعتبر ذلك ضرورة من ضروريات علم الاجتماع.

المبحث الأول: التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية

١ ـ النزعة العنصرية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية

بالرغم من أن علماء الاجتماع أكّدوا وباستمرار على موضوعية هذا العلم وكانوا على قدر كبير من الجرأة والشجاعة في إعلان التزامهم العلمي، إلا أن الكتابات الاجتماعية تدل دلالة واضحة على أن الباحث الغربي ظل في كل ما يكتب معبراً عن القِيَم الغربيّة وملتزماً بالنظرة الاستعلائية لهذه القِيَم تجاه بقية الشعوب خاصة وأن ظهور علم الاجتماع ونموه في الغرب صادف فترة تاريخية حسّاسة تميزت بصراع الحضارات والقِيَم والمبادىء والأفكار والمعتقدات وكان الغرب في كل ذلك ينطلق من موقع القوة والسيادة، ولم تكن الدراسات الاجتماعية لتأخذ شكلاً مغايراً لطبيعة هذا الموقع بحيث استقر في ذهن الباحث الغربي وجود نوع من التلازم بين التفوق العسكري والمادي وبالتالي تفوق القِيَم الغربية من جهة، وبين الانحطاط المادي والعسكري وإفلاس القِيَم في المجتمعات المغلوبة من جهة أخرى. وقد ظلت هذه

= المسلم المعاصر، العدد ٤٣ ـ ص ٥٢. التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، د. أحمد الخشاب، الفصل الخاص بعلم الاجتماع الإسلامي ـ ص ١٦٨.

الخلفية حاضرة في ذهن الباحث الغربي في دراسته الاجتماعية والأنثروبولوجية لبقية الشعوب التي ينظر إليها نظرة مقارنة في ضوء مقاييسه ومعاييره هو، ومن ثم تأتي أحكامه على هذه الشعوب التي يصفها بالتخلّف والانحطاط والبدائية. وقد أكّد هذه النظرة المعيارية المقارنة عالم الأنثروبولوجية الشهير ايفانز بريشارد الذي يقول: « يجب أن نتذكر أن عالم الأنثروبولوجيا حين يحاول تأويل ملاحظاته على المجتمعات البدائية فإنه يقارنها دائماً ولو بشكل ضمني بما يجده في المجتمع الذي ينتمي إليه »[٣].

لقد عمل علماء الاجتماع على تأكيد سيادة النمط الغربي وتفوقه على المستوى الثقافي والسياسي والاجتماعي على مستوى السلوك والأخلاق والقِيَم والنظم. . . ومن العبث أن نقول إن محاولاتهم هذه كانت محاولات علمية ومحايدة تستبعد الأحكام المعيارية وتتجرد عن المقاييس الأخلاقية.

لقد أكّد ماكس فيبر ـ وهو واحد من أبرز من قام بالدعوة إلى ضرورة الحياد الأخلاقي وتجنّب النظرة المعيارية ـ أكّد على تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي. فهو يعتقد أن العلم لم ينمُ إلّا في الغرب، والغرب وحده هو الذي أقام نظاماً سياسياً مقنناً، وليس هناك إطلاقاً ما يعادل البيروقراطية الأوروبية المكـونة من متخصصين ومشرعين وفنيين، وليس هناك اقتصاد منظم كما هو في صورته الرأسمالية، وحتى السلوك والديانات تتمتع بنفس التفوق. لقد انتهى ماكس فيبر ـ كما يقول جوليان فروند ـ إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الأصالة راجعة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفه في الغرب وفي الغرب وحده ودون انقطاع من تعقيل أنموذجي إلى حد بعيد، لقد عكف فيبر وبكثير من الاهتمام والفضول على العالم الغربي في أصالته، حتى انه ـ يقول جوليان فروند ـ يخلف فينا الانطباع بأن الدراسات التي خصصها للهندوكية والصين والثقافات الأخرى لم تكن إلّا برهاناً ضعيفاً غايته إبراز أصالة الحضارة الغربية إبرازاً أحسن وأقوى[٤].

وبالمثل يقول ريمون آرون: « إن المجتمع الصناعي وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها، فلم يقم دليل على أن كونت

---

(٣) الأنثروبولوجيا الاجتماعية ـ ص ٣٠.

(٤) علم الاجتماع عند ماكس فيبر. جوليان فروند ـ الصفحات ١٣٣ ـ ١٣٥.

كان خاطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعي في أوروبا كانت لها رسالة عالمية »[٥].

ولسنا في حاجة إلى أن نذكر بالنزعات العرقية التي طبعت علم الاجتماع الغربي والتي سبق الحديث عنها، ولكن حسبنا أن نقول هنا إن المجتمعات التي نعتوها بالمجتمعات المتخلفة والبدائية، وهي المجتمعات المنتمية للعالم غير الغربي والتي كانت موضوع دراساتهم كانت مجتمعات جامدة غير قادرة على رفع أصبع واحد بالانتقاد لأساتذتها، وقد تم تكوين النظرية تلو النظرية لإيجاد صياغة لتلك الحقائق التي كانت تعد جزءاً لا يتجزأ من الرأي الغربي عن العالم، فالعقل الغربي كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان الأخرى أو الحضارات الأخرى أو الثقافات الأخرى يتطلب نوعاً من التحيّز المضاد وتعاطفاً مع الحقائق[٦].

٢ ـ النزعة الإصلاحية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية

أكّد علماء الاجتماع وبإلحاح على ضرورة تحليل الواقع الاجتماعي المطلوب دراسته دون تحديد للأهداف والغايات بمعنى أن مهمة علم الاجتماع مهمة تقريرية استطلاعية وصفية وليست مهمة إصلاحية غائية، ونذكر هنا العبارة الشهيرة التي أطلقها دوركايم حين قال: إن علم الاجتماع لا يلتزم بخلق المثال بل على العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تحليله وتفسيره[٧] ولكننا حينما نترك الشعارات جانباً ونتعمق في فهم التراث الاجتماعي الوضعي ودراسته نقف على النقيض تماماً، فبالرغم مما أبداه علماء الاجتماع من إصرار على هذا الشعار إلا أنهم لم يلتزموه، وقد كانت لهم مثلهم وأهدافهم وبرامجهم الإصلاحية. ان دوركايم نفسه لم يملّ ـ كما سبق أن رأينا ـ من التصريح بأن مهمته إصلاحية وتتمثل في استبعاد المثل الدينية لتحل محلها المثل العلمانية.

إن دوركايم ـ كما يشير إلى ذلك نقّاده ـ يؤمن بالتقدّم الأخلاقي ويعتقد في إمكان وصوله في دراساته الاجتماعية إلى منظومة جديدة يمكن أن تكون صحتها مؤيدة

---

(٥) Les étapes de la pensée sociologique, P: 86.

(٦) المسلم المعاصر، العدد، ٢٠ ـ ص ٣٠.

(٧) Sociologie et philosophie, E. Burkheim, 141.

بالعلم، وقد كان يأمل في أن يكون علم الاجتماع قادراً على إحداث بنى اجتماعية أمتن لكي تقوم مقام البنى التي تداعت بسقوط التنظيم الامبراطوري السابق(٨).

لقد سخَّر دوركايم علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم أساساً على أُسس علمانية وإلحادية ومادية قصد إحداث تغيرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية الغربية ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن ليستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكننا من تحسين المجتمع(٩).

وإذا رجعنا إلى الوراء نجد أن قيام علم الاجتماع في الغرب حدد أهدافه منذ اللحظة الأولى مع جهود كونت بتحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قادرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التي كان المجتمع الفرنسي يتخبط فيها بعد الثورة الفرنسية.

على أن هذه النظرة الإصلاحية لم تكن من تقاليد الرواد الأوائل فحسب، بل امتدت عند الأجيال التالية ولم يملوا من التأكيد على أن من المهام التي يركز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وإيديولوجيات وما شاكلها على أساس كفاءتها الوظيفية وقابليتها للتحسين(١٠). واضح أن أيّة نظرة إصلاحية إلى المجتمع وأيّة محاولة في سبيل تغيير الوضع القائم نحو نموذج اجتماعي أمثل لا بد وأن تحمل تصوراً معيناً وأن تنبثق عن مقاييس معينة وتتم في ضوء معايير تعبر عن قناعة الباحث الاجتماعي وتستجيب للغايات التي يهدف إليها.

وبالرغم من وضوح هذه الرؤية، فإن علماء الاجتماع في العالم الإسلامي انساقوا وراء دعاوى الميثودولوجية الوضعية بشأن استبعاد علم الاجتماع لكل نظرة إصلاحية أو رؤية معيارية، وأكّد آخرون أن علم الاجتماع الإسلامي لا يمكن أن يكون علمياً خالصاً ما لم يستبعد العناصر المعيارية منه ويلتزم المنهج الوصفي على الخصوص.

٣ ـ ارتباط علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية رغم القيود النظرية

هذه النقطة التي نثيرها ذات أهمية خاصة من حيث أنها تكشف عن التناقضات

---

(٨) علم الاجتماع عند ماكس فيبر، جوليان فرويد ـ ص ١٥.

(٩) Les étapes de la pensée sociologique, R. Aron, P: 369.

(١٠) مجلة الثقافة العالمية، العدد ٥ ـ ص ٢٤، مقال سابق.

التي وقعت فيها الميثودولوجيا الوضعية. فبالرغم من أن علماء الاجتماع كانوا يحذرون باستمرار من التوجيهات القيمية والمعيارية حيث أكّدوا على الفصل التام بين وجهات النظر الأخلاقية والايديولوجية والدينية عن وجهة النظر السوسيولوجية. بالرغم من هذه التأكيدات، فإن دراساتهم لم تكن لتخلو من هذه التوجيهات، بحيث عكست انتماءات الباحث الأخلاقية والفلسفية والايديولوجية التي يصدر تحليلاته وفق أصولها ومقرراتها، كما شهد بذلك الصراع الإيديولوجي الذي يعتبر المسؤول الأول عن تقسيم النظرية الاجتماعية إلى قطبين متصارعين ومتناقضين على كل المستويات. لقد تعرض علماء الاجتماع الذين دعوا إلى ضرورة الدراسة الموضوعية المتحررة من القِيَم لنقد شديد يكشف عن الزيف الذي تحمله هذه الدعوة والتي كانت تهدف إلى تبرير وسيادة القِيَم والمعايير والايديولوجيات التي يدين بها الباحث. لقد أكّد دوركايم أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون علماً فردياً أو شيوعياً أو اشتراكياً، ولا بد وأن يتحرر من التوجيهات السياسية والايديولوجية. ولكن التراث السوسيولوجي الذي يصدر عن وجهة النظر الرأسمالية يسعى جاهداً إلى التأكيد على أن علم الاجتماع لا يمكن إلّا أن يكون رأسمالياً، فقد دافع دوركايم عن هذا النظام ضد النظام الاشتراكي، ودافع باريتو عن دور الصفوة في المجتمع، وهاجم الأنظمة الاشتراكية تحت تأثير القِيَم الرأسمالية التي يدين بها، وهو تعبير عن مأزق المنهج الوضعي من حيث الانفصال التام بين التوجيهات النظرية والنتائج العملية. وقد عبر جوليان فروند عن حقيقة هذا المأزق خاصة مع دوركايم الذي اعتبره النقّاد رائد الالتزام والموضوعية في زمانه. وأكّد أن الخطأ العميق الذي وقع فيه دوركايم كان حينما أعاد خلسة إدخال أحكام القيمة في علم الاجتماع لديه، وهو الذي استنكرها بحقّ نظرياً، وهو بذلك أسهم في استمرار خلط كان أول من رفضه فوقع تحت طائلة منع علم الاجتماع من الوصول إلى مرتبة النظام الوضعي والاختباري(١١).

لقد أكّدت الميثودولوجيا الوضعية في إصرار على أن العلوم الاجتماعية ملتزمة علمياً وأن الباحث لا بد وأن يقف موقفاً محايداً تجاه الوقائع والظواهر الإنسانية ولكن هذا الالتزام لم يكن أكثر من قيود نظرية قلما يتم الالتزام بها عملياً، وهو دليل على أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي بالفعل علوم قيمية وأن التحرر من القِيَم

---

(١١) علم الاجتماع عند ماكس فيبر- ص ١٥.

والتوجيهات مناقض لطبيعتها الأصلية فهي أي هذه العلوم تنتقي وقائعها وتصوغ مسائلها من موقف القيمة(١٢).

٤ ـ قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام المعياري

هذه النتيجة الأخيرة التي انتهينا إليها والتي تتلخص في أن العلوم الإنسانية علوم قيمية تعكس تصورات الإنسان ومعاييره أصبحت تجد قبولاً عند كثير من علماء الاجتماع الوضعيين أنفسهم والذين رفضوا الاستمرار على تبني تلك المقولات التقليدية الزائفة، وكانت حجتهم أن وجود علم الاجتماع الخالي من القِيَم لم يوجد قط ولا يمكن أن يوجد أبداً. يقول ألكس أنكلز: «على الرغم من أن التطلع إلى علم اجتماع متحرر من القيمة أو محايد سياسياً كان هو الاتجاه السائد بين علماء الاجتماع إلاّ أنه وجد من عارض هذا الموقف بشدّة ومن هؤلاء روبرت ليند. فقد رفض فكرة عدم ارتباط العلوم وأكّد أن العلوم الاجتماعية كانت وستظل دائماً أدوات أو وسائل لمعالجة التوترات والضغوط التي توجد في الثقافة، ومن ثم أخذ يحفز العلماء الاجتماعيين إلى الاستجابة للحاجات العامة إلى الإرشاد والتوجيه في السياسة عن طريق تخطي تقليد الموضوعية العلمية. ومن هؤلاء أيضاً يقول الكاتب جونار ميرال الذي عرض هذه المسألة في مقال له عن النظرية الاجتماعية والسياسية والاجتماعية حيث كتب يقول: اننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم. والعلم الاجتماعي الذي ينفصل عن التطبيق يعد من وجهة النظر هذه شيئاً فارغاً تماماً ولم يحدث أن وجد هذا العلم كما لن يكون له وجود.

ومن هؤلاء الذين ساروا في اتجاه مماثل رايت ميلز الذي صاغ أفكاره بشكل مماثل في كتابه عن الخيال السوسيولوجي(١٣).

ولعلنا نجد في هذا النص ما يكفي للدلالة على هذا المنحى الجديد الذي سار فيه كبار علماء الاجتماع في وقت ظل فيه أتباع علماء الاجتماع الوضعيين في بلادنا ملتزمين بالصيغ التقليدية والقوالب الشكلية الزائفة للموضوعية، وهي نفس المقولات التي رددها بعض المهتمين بأسلمة العلوم الاجتماعية معتقدين أنهم بذلك يكسبون هذا

(١٢) الموضوعية في العلوم الإنسانية، د. صلاح قنصوه ـ ص ١٨٣.
(١٣) مقدمة في علم الاجتماع ـ ص ١٨٨.

العلم أكبر قدر من الموضوعية والعلمية ليدفعوا بذلك تلك التهمة التي ووجه بها العقل العربي والإسلامي بخصوص التزامه النظرة المعيارية والقيمية، تلك النظرة التي قال عنها البعض إنها نظرة اختزالية تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص أو المجتمع أو الثقافة، والتي تقوم في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية، وتحاول الكشف عما هو جوهري وتحلل الشيء إلى عناصره الأساسية[14]. وهذه النظرة تحمل كثيراً من المغالطات على عادة العلمانيين وسوف نتبين في المبحث المقبل ما سبقت الإشارة إليه من أن العقلية الإسلامية لا تقوم على النظرة المعيارية فحسب بل تتلازم فيها النظرتان المعيارية والوصفية معاً، وهي نظرة ليس أمام العلمانيين سبيل إلى إنكارها أو التقليل من قيمتها العلمية وبالذات بعد أن قامت الدعوة إلى التزام التحليل السوسيولوجي بالنظرة المعيارية والقيمية. إن وجهة النظر هذه كما يقول النقّاد الاجتماعيُّون أصبحت تشكل أحدث قناعات علماء الاجتماع، وقد صرّح بذلك الكاتب الإنجليزي لوي وورث الذي يقول: «إذا كانت المناقشات التي دارت حول الموضوعية في الماضي تنطلق مؤكدة ضرورة إزالة وحذف كافة التحيّزات الفردية والتعرضات الجماعية، فإن منهج البحث الحديث يدعو إلى المزيد من استرعاء الانتباه للأهمية الإيجابية الخاصة والمعرفة بكل تلك التحيزات والتعرضات. فبينما كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بفصل الموضوع وعزله عن الذات فإن منهج البحث الجديد يؤكّد العلاقة الوثيقة القائمة بين الموضوع والذات العارفة المدركة. وتقول أكثر وجهات النظر حداثة بأن الموضوع يبرز من الذات حيث تتركز مصلحة الذات في مجرى الخبرة على مظهر خاص من مظاهر العالم»[15].

كثيراً ما يردد أتباع النظرية الاجتماعية الوضعية في بلادنا أن علم الاجتماع ـ بما في ذلك علم الاجتماع الإسلامي ـ يهتم بما هو كائن لا بما ينبغي أن يكون، ولكن نقّاد الوضعيين المتحررين من ثقل التبعية يقفون موقفاً معاكساً تماماً. لقد استقر في عرف علماء الاجتماع بالفعل ألا يكلفوا أنفسهم عناء التورط في رسم الأهداف والغايات ولكننا ـ يقول لوي ورث ـ عندما ندرس ما هو كائن لا نستطيع أن نتحاشى كلياً ما

---

(١٤) تكوين العقل العربي، الجابري ـ ص ٣١.
(١٥) مقدمة الترجمة الانجليزية لكتاب كارل مانهايم، الايديولوجية والطوبائية ـ ص ٤٠.

يجب أن يكون. فحوافز العمل وأهدافه تكون في الحياة البشرية جزءاً من العملية التي يتم بموجبها إنجاز العمل ومعرفة الحوافز جوهرية وأساسية في البحث عن العلاقة القائمة بين الجزء والكل. وإذا كانت العلوم الاجتماعية ـ يقول الكاتب ـ تهتم بالمواضيع ذات المعاني ولها قِيَم فيجب على الباحث الذي يرغب في معرفتها القيام بذلك عن طريق وضع مقولات تعتمد بدورها على ما لديه من قِيَم ومعاني يسبغها على تلك المواضيع. ونشير هنا إلى أن هذا المنحى الجديد ليس مجرد وجهة نظر قد تكون مقبولة أو مرفوضة، وإنما أصبح يشكل اتجاهاً متميزاً بعد أن نال العنصر القيمي الاعتراف الرسمي في المعرفة الاجتماعية كما يذكر الكاتب(١٦).

ومن هنا فإن دعوتنا إلى ضرورة التزام علم الاجتماع الإسلامي بالنظرة المعيارية لن تكون دعوة خجولة أمام الاعتراضات الشديدة التي تواجهها، وإنما نطرحها على أساس أنها تشكل تحدياً يتجاوز هذه الاعتراضات التي لا زالت ترتبط بالمفاهيم الكلاسيكية التي تجاوزتها النظرية الاجتماعية نفسها.

المبحث الثاني: علم الاجتماع الإسلامي والتزام النظرة المعيارية

١ ـ المعيارية بين المعنى الوضعي والإسلامي

تأكد لدينا من خلال المبحث السابق أن التزام النظرة المعيارية والقيمية قد رافقت النظرية الاجتماعية منذ بذورها الأولى حيث ارتبطت بالنزعة الإصلاحية، كما أن علماء الاجتماع بالرغم من كثرة تحذيراتهم من خطر التوجيهات القيمية وتظاهرهم بالتزام المنهج الوصفي التقريري ظلوا ملتزمين بقيمهم ومعتقداتهم. وأخيراً وقفنا على هذا المنعطف المنهجي الخطير الذي دعا إلى ضرورة تجاوز النظرة التقليدية لمعنى الموضوعية، وهذا يعني أن النظرية الاجتماعية سواء اعترف روادها بذلك أم لا قد ظلت عملياً مرتبطة بالتوجيهات القيمية وملتزمة بالنظرة المعيارية في تفسيراتها وتحليلاتها، وفي كل ما يصدر عنها من قرارات وتصدر عنه من أحكام.

على أن دعوتنا نحن إلى الالتزام المعياري لن تكون دعوة مقنعة وزائفة، بمعنى أننا لن نعيد مأساة الميثودولوجيا الوضعية، بحيث نؤكد على المستوى النظري التزامنا

---

(١٦) المصدر السابق ـ ص ٤٢، ٤٣، ٤٤.

بالمنهج الوصفي التقريري في الوقت الذي نعمل فيه على تمرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معايبرنا. فالتزامنا بالنظرة المعيارية يأخذ شرعيته وأصالته من المنهج القرآني نفسه وهو المنهج الذي يؤكد على ضرورة تجاوز المستوى الوصفي إلى المستوى المعياري كما سنوضح بالتفصيل.

إن كثيراً من المحاولات التي سعت إلى أسلمة العلوم الاجتماعية رغم الجهود المشكورة التي قدمتها لم تكن قادرة على اقناعنا بهذه الفكرة، والسبب في ذلك يرجع إلى تصورهم الخاص لمعنى المعيارية التي ارتبطت في أذهانهم بالمعنى الغربي والوضعي، وهو معنى سلبي إلى حدّ بعيد، وهذا يقتضي منا أن نميّز بين المعيارية المتعارف عليها وهو المعنى الشائع في الكتابات الاجتماعية الوضعية وبين المعنى الإسلامي لهذا المفهوم. وفي رأيـي أن هناك فارقين أساسيين يحددان استعمال هذا المفهوم في كل من النسق الوضعي والإسلامي.

أ ـ الفارق الأول: تطلق كلمة معيار بمعناها الوضعي على النموذج المتخذ أساساً للقياس وما ينبغي أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة في المجتمع(١٧).

ويطلق مصطلح المعيار الاجتماعي على قاعدة أو مستوى سلوكي تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتماداً على السلوك الذي يعتبر ملائماً من وجهة نظر المجتمع(١٨).

وواضح أن تحديد معنى المعيار أو المعيار الاجتماعي أو المعيارية بهذا الشكل بحيث يستند إلى المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وعرفياً معناه فتح الباب أمام النزعات الذاتية ووجهات النظر الشخصيّة التي تتعدّد بقدر تعدد المثل الاجتماعية، ومن ثم فهي معايير نسبية قابلة للاختلاف والتعارض زماناً ومكاناً، مع العلم أن السوسيولوجيا قامت أساساً لمحاربة النزعات الذاتية والشخصيّة لتحل محلّها النزعة الموضوعية العلمية الخالصة. ومن هنا استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية. وعلى

---

(١٧) معجم العلوم الاجتماعية ـ ص ٥٥٦، تأليف مجموعة من الأساتذة، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٥.

(١٨) قاموس علم الاجتماع، د. محمد عاطف غيث، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ، ص ٣٠٤.

العكس تماماً من هذه النظرة الوضعية فإن المعيارية في المفهوم الإسلامي لا تستند إلى المقاييس الاجتماعية بل تأخذ معاييرها من الوحي نفسه الذي يتجرد عن كل النزعات الشخصيّة والذاتية، وهذا هو الفارق الأساسي بين المفهومين. فالمفهوم الأول له معنى ذاتي، والثاني له معنى موضوعي. ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية ما دامت العلة الأساسية التي من أجلها استبعدتها الميثودولوجيا الوضعية منتفية.

ومن هنا نقول وفي غير تردد إن المحاولات التي استهدفت استبعاد النظرة المعيارية من علم الاجتماع الإسلامي لم تكن مؤسسة على فهم واضح، ولم تكن قادرة على التمييز الواعي بين المعنيين بقدر ما كانت تنبثق عن تقليد لما هو سائد وشائع في الغرب.

ب ـ **الفارق الثاني**: بخصوص الدلالة العلمية للمعيارية، يستخدم هذا اللفظ للدلالة على المنهج المعياري الذي يقابل المنهج الموضوعي أو الوصفي التقريري. فلفظ «المعياري» كما ورد في معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من معيار وتستخدم في وصف ما ليس تقريرياً أو واقعياً بل ما ينبغي أن يكون بالنسبة إلى مقاييس معيّنة. واستخدم هذا المصطلح في التقسيم التقليدي للعلوم، فهي إما علوم وصفية أو علوم معيارية: الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن مثل علوم الطبيعة والبيولوجيا... والثانية تهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون[19]. وبناء على هذا التصور ركزت الميثودولوجيا الوضعية على النموذج الطبيعي وطبقته في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وهذا التصور يقوم في أساسه على وجود تعارض بين المنهجين بمعنى أن الدراسات الإنسانية إما أن تكون وصفية تقريرية، ومن ثم تكون علمية، وإما أن تكون معيارية وغير علمية. وقد عكس هذا التصور الوضعي علماء الاجتماع في بلادنا، ومن بينهم بعض الباحثين الذين سعوا إلى أسلمة العلوم الاجتماعية أنفسهم. يقول الدكتور زكي محمد إسماعيل «إن علم الاجتماع يدرس النظم والظواهر الاجتماعية لا في كونها ظواهر مطلقة من قيود الزمان والمكان وإنما من خلال وجودها في زمان ومكان معيّن. وهذا هو الأساس الذي يميّز علم الاجتماع كعلم عن الفلسفة كفكر تقديري يعبّر عما

---

(١٩) معجم العلوم الاجتماعية ـ ص ٧٥٧.

ينبغي أن يكون من أفكار وتصورات الفلاسفة »[٢٠].

أما الميثودولوجيا الإسلامية فهي لا ترى وجود مثل هذا التعارض مطلقاً، فالمسألة ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هي مسألة تكامل وتطابق، بمعنى أن هناك تلازماً بين المعيارية والوضعية، فالمنهج الإسلامي منهج وصفي تقريري أولاً ومعياري قيمي ثانياً، وهذا هو الفارق الأساسي مع الميثودولوجيا الوضعية التي تفصل بين الاثنين وتقابل بينهما، وهو افتعال لا نرى له مبرراً على الإطلاق. هذه الفكرة الأخيرة التي انتهينا إليها نعتقد أنها متفقة تماماً مع مضمون الوحي ومنطوق الكتاب والسنّة وهي مستوحاة من دلالة بعض الآيات التي سنعرض لنماذج منها، ومن ثم نرى أن دعوة المهتمين بعلم الاجتماع الإسلامي بالذات إلى الفصل بين المنهجين لم تكن منطلقة من وحي الإسلام بقدر ما كانت تعكس الأفكار المعاصرة الشائعة.

٢ ـ تلازم الوضعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية

هناك طائفة من السوسيولوجيين الإسلاميين رفضوا المعنى الشائع للمعيارية وألحّوا على ضرورة التزام الباحث الاجتماعي المسلم بمرحلتين متتابعتين في عملية البحث. في المرحلة الأولى يجتهد الباحث من أجل أن يفهم الواقع الاجتماعي المدروس ويكتشف قوانين الحركة والتطور والتكامل فيه، ويقف على عوامل الانحطاط والارتقاء. وفي أثناء هذه العملية لا يكون لديه أي التزام أو تعصّب ما أو إدراك الحقيقة ومعرفة الواقعة المطروحة للبحث. وبعد أن يتعرّف عليها ويكتشف أبعادها تأتي المرحلة الثانية وهي التي يحدد فيها أهدافه وغاياته ويعطي فيها تقويماته ويعلن فيها عن مواقفه[٢١].

فالمرحلة الأولى من البحث تعتبر مرحلة تقريرية محضة يهدف فيها الباحث إلى اكتشاف الواقع الاجتماعي موضوع الدراسة، وهي مرحلة أساسية باعتبارها تجسد الواقع الاجتماعي أمام الباحث كما هو في حقيقته وتدرسه دراسة موضوعية تكشف عن مدى العيوب التي يعج بها المجتمع. واكتشاف هذه العيوب عن طريق مراقبة سلوك الناس وتصرفاتهم تعتبر بالفعل خطوة أساسية لأي إصلاح أو تقويم، ولن يتأتى

---

(٢٠) نحو علم الاجتماع الإسلامي ـ ص ٤.

(٢١) العودة إلى الذات، د. علي شريعتي ـ ص ٣١٢.

إصلاح ما إلّا بالمرور بهذه المرحلة، إذ بالوقوف على هذه الانحرافات نستطيع تشخيصها ومعالجتها. ومفرق الطريق بين نظرتنا هذه وبين النظرة الوضعية تكمن في أن الوضعية تقف عند حد الوصف ومن ثم يكتسي السلوك الاجتماعي السائد صبغة الشرعية بينما يتجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف إلى مرحلة التقويم وطرح البديل في ضوء مقاييس يستقيها من انتمائه الايديولوجي أو المذهبي المستمد من الوحي.

فعملية التقويم تأتي بعد عملية البحث الموضوعي الذي يستوفي شروط الاستقصاء والتحرّي والضبط، وهي تجسد نظرتنا إلى العلم على أنه ملتزم أخلاقياً وليس حيادياً كما هو الأمر مع العلمانية أو الوضعية التي تقوم على مبدأ العلم للعلم.

إن الاقتصار على الدراسة الوضعية الاستطلاعية يجعل من العلم أداة عقيمة يفقد معها دلالته ووظيفته، فالباحث الاجتماعي لا بد وأن يتخذ موقفاً بالنسبة لما يعلم وما ثبت له من الحقائق، وهو أولى وأحق بهذه العملية من السياسيين والمتعصبين والعامة والجهال[٢٢].

وهذا التصور الذي نقدمه نعتقد أنه متفق مع مبادىء الوحي ومقرراته ومطابق لحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية حيث يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم منها سواء أكان هذا الموقف سلبياً أو إيجابياً. فحين يتحدث القرآن عن ظاهرة ما فإنه يجسدها كما هي في حقيقتها وكما عيشت في واقعها ويحدد مواصفاتها ولكنه يتجاوز هذا الأسلوب التقريري ليعطي تقويماً محدداً ويسجل موقفاً معيناً إزاء تلك الظاهرة.

وتوضيحاً لهذه الفكرة نعرض لهذه الآية كمثال بين تلازم هذين المستويين. يعرض القرآن وصفاً لطبيعة الأعراب كفئة منعزلة وبعيدة عن مراكز التأثير تكونت لديهم أخلاقيات خاصة ومرتبطة بطبيعة التبدي والجفاء. وهذه المواصفات تقررها الآية الكريمة: ﴿**الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله**﴾[٢٣]. فالقرآن يسجل هنا ظاهرة في حياة الأعراب وهي الجفاء والبداوة المستحكمة وما يستتبع ذلك من شدة الكفر والنفاق وعدم مراعاة الحدود

(٢٢) العودة إلى الذات ـ ص ١٩١.
(٢٣) سورة التوبة ــ آية: ٩٧.

الشرعيّة. . . وهذه كلها مواصفات يسجلها القرآن في حق جماعة معينة. غير أن المتعمق في فهم النص القرآني يجد أن النص أو الآية توحي بدلالة أبعد من هذا الوصف الظاهري حيث تُشْعِرُ القارىء بأن هذه الحالة غير مطلوبة ولا مرغوب فيها. وهنا يتجاوز الحديث القرآني مستوى الوصف والتقرير إلى مستوى الأحكام حيث جاءت الآية في معرض الذم، وسجلت موقفاً سلبياً إزاء هذه الظاهرة. وبالمثل فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين فيه استقصاء لأحوالهم وتعرف على أخلاقياتهم ووصف لسلوكهم وتصرفاتهم. . . ولكن حديث القرآن سرعان ما يتجاوز الأسلوب الوصفي إلى الحكم القيمي الذي يبرز الدوافع الكامنة وراء أسباب الدمار والانحطاط والسمو والارتقاء، ويدعو إلى أخذ العبرة بتلك التجارب وفهم مغزاها. فالقرآن حين يتحدث عن ظاهرة ما يتناولها من الوجهتين: الوصفية والمعيارية معاً، وهما أسلوبان متلازمان على الدوام لا ينفصل أحدهما عن الآخر ومن ثم نقول إن المنهج القرآني في الحديث عن الظواهر الاجتماعية منهج هادف وليس مجرد وصف وتقرير، فهو إلى جانب كونه موضوعياً يعبر عن الحقائق الاجتماعية كما هي في الواقع ويبرز الأسباب والمؤثرات الفاعلة لا يسقط من حسابه النظرة المعيارية التي تبرز العناصر الإيجابية أو السلبية الفاعلة في الظاهرة.

ونسجل هنا أن كل إخلال بأحد الجانبين إخلال بالمنهج العلمي ككل، فالاكتفاء بتحديد المثل والغايات تجاهل للواقع بحيث يتيه الباحث في المثاليات وتحديد المثل والغايات دون أن تكون له أرضية صلبة يقيم عليها بناءه، كما أن الاكتفاء بالوصف والتقرير يفقد العلم رسالته في الحياة ويجعله مجرداً من الأهداف.

المبحث الثالث: الحياد الأخلاقي بين الميثودولوجيا الوضعية والإسلامية

١ ـ الميثودولوجيا الوضعية والحياد الأخلاقي للعلم

كان لهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية نتائج خطيرة على المستوى الاجتماعي والأخلاقي. فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القِيَم الأخلاقية واستبعادها من مجال الدراسة، بل إن هذا الفصل المنهجي أدّى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد بالتأكيد على القِيَم السائدة أيّاً كانت طبيعتها وبغضّ النظر عن سلبياتها أو

إيجابياتها. إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع الاجتماعي كما هو، لأن السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما يمثله سلوك الناس وتصرفاتهم. والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما ـ حسب الوضعية ـ مهما كانت طبيعتها تعبر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعبر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي. ولا يملك أحد أن يغيّر من هذا الاتجاه في ضوء نظرة نقدية معيارية تحدد مثلاً وقيماً غير التي يرتضيها السير الطبيعي للمجتمع. فالمقياس الذي تتحدد وفقه المثل الاجتماعية يتحدد وفق ما هو موجود وشائع بين الناس. ويدلنا على ذلك المقياس الذي يستخدمه علماء الاجتماع في اعتبار ظاهرة ما سليمة أو مرضية. «فالظاهرة الاجتماعية تعتبر ظاهرة سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعي معيّن، وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات التي تتحد مع النموذج السابق في النوع، وإذا لوحظت هذه المجتمعات في نفس المرحلة المقبلة في أثناء تطورها هي الأخرى[٢٤]». فتنوع الظاهرة وامتدادها عبر فترات زمنية في مجتمعات متشابهة هو المقياس المعتبر، والمعيار هنا هو ما يقوم به أكبر عدد من الناس وليس ما تتمتع به الظاهرة في حقيقتها من حيث كونها ظاهرة مستحسنة أو مستهجنة. فظاهرة الزنى مثلاً وفق هذا المقياس تعتبر ظاهرة سليمة، وقد كانت نتيجة البحث الجنسي المتحرر من القِيَم الذي أجراه الباحث الاجتماعي كينزي هي تحول الانتباه عن الزنى والتركيز على منع الحمل[٢٥]. فالزنى في حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن انحطاط أخلاقي وهو ليس مشكلة اجتماعية، لأن الرذيلة في عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المنافي لعرف الجماعة في زمن معيّن ومكان معين ولذلك يقول عالِم الاجتماع سمنر «ان العفة الجنسية هي التوافق مع تيار التحريم السائد في العلاقات الجنسية»، وهو نفسه يقول: «ان الأعراف تصنع المجتمع»[٢٦].

٢ ـ الميثودولوجيا الإسلامية والحياد الأخلاقي

إن طرح القضية بهذا الشكل ينتهك مطلباً حاسماً للميثودولوجيا الإسلامية التي

---

(٢٤) قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركايم ـ ص ١١٦.

(٢٥) مجلة المسلم المعاصر، العدد ٢٠ ـ ص ٣٤، مقال سابق للدكتور إسماعيل راجي الفاروقي.

(٢٦) نقلاً عن القِيَم والعادات الاجتماعية، فوزية دياب ـ ص ٥٦، فوزية دياب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦.

تقوم على الالتزام الأخلاقي وليس الحياد الأخلاقي. إن علماء الاجتماع الوضعيين حينما قرروا أن الحياد الأخلاقي شرط في الموضوعية العلمية كانوا متأثرين بالجو الاجتماعي والثقافي الذي يعيشونه. فالقواعد الأخلاقية في بيئاتهم لا تحددها مقررات سماوية وإنما ترجع إلى عوائد الناس وما استقرت عليه أعرافهم، فيكون دور الباحث هو مراقبة الأحداث ورصدها من الخارج. وهذه المسألة تشكل الفارق الأساسي الذي يميز الميثودولوجيا الوضعية عن الإسلامية التي تفترض وجود نمط اجتماعي مثالي ينبغي العمل على تحقيقه واقعياً في حياة الناس وقطاعات المجتمع. والباحث الاجتماعي المسلم حينما يتعرض بالتحليل لما هو كائن وواقع في المجتمع لا بد وأن يضع نصب عينيه هذا المثال وهذا النموذج الذي يريد أن يرتفع إليه الواقع الاجتماعي، فهو يعمل دوماً على النقد والتقويم.

إن عالم الاجتماع الإسلامي لا بد وأن يهتم بالقِيَم باعتباره يقوم بدراسات مقارنة بين الحالة المدروسة وبين النمط الاجتماعي المثالي أو النموذج الإلهي وهو المجتمع الذي ينشد تحقيقه، وفي ضوء هذه المقارنة يجد نفسه مضطراً لكي يطرح البديل النافع، فمهمته التغيير نحو الأحسن، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى في التزام الحياد. يقول الدكتور راجي إسماعيل الفاروقي: «إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لا بد وأن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب أو الجزء من النموذج الإلهي المناسب له. ولما كان النموذج الإلهي هو العادة أو الناموس فإن الواقع ينبغي أن يحققه، وتحليل ما هو كائن ينبغي ألاَّ يغيب عن نظره ما ينبغي أن يكون. وبالإضافة إلى ذلك فإن النموذج الإلهي ليس غائياً فقط ومتمتعاً بشكل وجود منقطع الصلة بالواقع، انه واقعي بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إيّاه، إنه نوع من الوجود الفطري غرسه الله برحمته في الطبيعة الإنسانية وفي الفرد الإنساني أو المجموع وفي الأمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود يستخرجه العمل المعنوي إلى حيّز الفعل والتاريخ. ولهذا فإن كل تحليل عملي يحاول ـ إذا كان إسلامياً ـ أن يكشف هذا النموذج الإلهي الموجود بالقوة في الشؤون البشرية، وأن يبرز ذلك الجزء الفعلي منه وذلك الجزء الموجود بالقوة، وأن يكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية الاحتواء أو فاعليتها»[٢٧]. فالباحث المسلم الذي يدرس ويقارن مجتمعاً ما في ضوء الصورة التي

---

(٢٧) العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ـ ص ٣٢.

يحملها عن النموذج الاجتماعي الإسلامي أو النمط المثالي لا يمكن أن يلتزم الحياد الأخلاقي فعمله نقدي تقويمي. إن التزام الحياد الأخلاقي في البحث الاجتماعي يعود بالنقض على جوهر المنهج الإسلامي نفسه لأنه ينكر الأساس الذي يقوم عليه وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمصطلح الشرعي أو الأحكام التقـويمية بالمصطلح الاجتماعي.

إن الباحث المسلم يوجه جهوده إلى اكتشاف العناصر السلبية داخل المجتمع الإسلامي قصد اقتلاعها واكتشاف العناصر الإيجابية فيه قصد تثبيتها، فهي عملية تتراوح بين النفي والإثبات، نفي السلبيات وتثبيت الإيجابيات، وبالمصطلح القرآني هي عملية بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الضابط السادس: ضرورة تحديد الثابت والمتغير

كان من النتائج الخطيرة المترتبة على سيادة المنهج الوضعي أنه عمل على إحلال النسبية محل المطلق، فلم يعد علم الاجتماع يبحث في الصيغ والأشكال والصور المطلقة للنظم، واعتبر هذا البحث من سمات المنهج اللاهوتي الذي يؤمن بوجود أشكال وقوالب محددة للنظم الاجتماعية، بينما اعتقد علماء الاجتماع أن الواقع الاجتماعي يخضع لتغير دائم، وأن الحقائق الاجتماعية تبعاً لذلك حقائق نسبية غير ثابتة وغير قادرة تتجدد حسب تجدد أحوال المجتمعات وأعراف الناس وتقاليدهم، ومن ثم تأتي في نظرهم ضرورة النظرة النسبية إلى النظم الاجتماعية والتحرر من النظرة المطلقة التي تنظر إلى المجتمع نظرة سكونية.

أمام هذا التحول الجديد لم يعد من الممكن أن نتحدث عن وجود نموذج مثالي يجب أن نتطلع إليه ونعمل على صياغة سلوكنا الاجتماعي وفق أهدافه ومقرراته. فالنظرة النسبية تقتضي منا أن نثبت لكل مجتمع مثله وقيمه الخاصة، وليس هناك مثال مستقل خارج الظروف الزمانية والمكانية لكل مجتمع، وبالتالي فليست هناك صورة واحدة لمفهوم الخير والشر والحسن والقبح . . . ، فالقِيَم الأخلاقية والدينية كلها قِيَم نسبية ومتطورة وتأخذ شرعيتها فقط من الوسط البيئي والاجتماعي الذي توجد فيه، وكل مجتمع يضع لنفسه مثالاً حول الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه سواء من وجهة النظر العقلية أو المادية أو الأخلاقية.

وظاهر من هذا المسلك الذي سارت فيه الميثودولوجيا الوضعية أنها تخلط بين ما

هو ثابت وبين ما هو نسبي متغير ومتجدد. ومن ثم تأتي ضرورة هذا الضابط لنفرق بين مستويين مختلفين: مستوى القِيَم والعقائد والنظم المحددة التي تأخذ صورة مكتملة ونهائية وغير قابلة للتطور والتجديد، وهي تعلو فوق الأزمان والبيئات المرتبطة بالإنسان حيث وجد وأنى وجد، وعليه أن يلتزمها ويصوغ سلوكياته وفق مقتضياتها، ومستوى الوقائع والظواهر التي تخضع حتماً لهذه العملية التجديديّة، وهي تتغير حسب الوسط الاجتماعي وظروفه المتجددة في أزمان وبيئات مختلفة، وهي التي تتعلق بالمظاهر السلوكية الخارجية للإنسان وتصوراته للمثل الدينية والأخلاقية التي تصدر عن محض تفكيره.

وسنعمل على توضيح الفوارق الفاصلة بين هذين المستويين وذلك عبر المحاور الآتية:

- تحديد الإطار التاريخي للنسبية.
- تحديد الثابت والمتغير في المعتقدات.
- تحديد الثابت والمتغير في الأخلاق.
- تحديد الثابت والمتغير في التشريع والاجتماع.

المبحث الأول: تحديد الإطار التاريخي للنسبية

لا شك أن المدارس الاجتماعية في سعيها نحو إنكارها للثوابت من القِيَم كانت مدفوعة بظروف خاصة ومحكومة بدوافع تاريخية واجتماعية مرتبطة بالبيئة الأوروبية بالذات. وبالفعل فقد تميّز التاريخ الثقافي الأوروبي كما رأينا في الفصول الأولى من هذا البحث بالثبات والجمود على صيغ دوغماتية وسكونية متحجرة، فكان من الطبيعي أن يولد هذا الضغط المتزايد فكراً مناقضاً تماماً يعادي فكرة الثبات في حد ذاتها، وبغض النظر عن التمييز بين ما هو ثابت وما هو متغير كما كان النظام السابق يعادي فكرة التغيير والتجديد في حد ذاتها بغض النظر عن التمييز بين المستويين.

إن الفكر الأوروبي كما يقول الأستاذ سيد قطب، في هروبه من الكنيسة ورغبته الخفية والظاهرة في خلع نيرها قد مال إلى نفي فكرة الثبات على الإطلاق واستعاض عنها فكرة التطور على الإطلاق، لم يستثن منها أصل العقيدة والشريعة، بل لقد كانت فكرة ثبات مقومات العقيدة والشريعة بالذات هي التي تريد التفلت منها...، إن

فكرة التطور المطلق الذي لا يتقيد بأيّ أصل ثابت ولا بأية قيمة ثابتة، ولا بأيّة حقيقة ثابتة، ليس حقيقة علمية، وإنما هي شهوة جامحة وهوى شارد مبعثه الرغبة في التملص من وثاق الكنيسة الجبار[1].

فهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية لم يكن من محض الصدفة وإنما كان رد فعل قوي، ويعبر عن خصوصيات الثقافة الأوروبية والميثودولوجية الوضعية التي قامت في جو المعاناة وردود الفعل. ومن هذا المنطلق الانفعالي حددت النظريات الاجتماعية الوضعية موقفها من قضية القِيَم والمعتقدات والنظم، وهو الموقف الذي تميز بالتأكيد على نسبيتها ونفي فكرة الثبات عنها وإحلال فكرة التغير والتطور المطلق مكانه. ولم تعد القِيَم تعبر عن حقائق في حد ذاتها لها استقلالها الذاتي بغض النظر عن الأوساط والبيئات. فكل ثقافة وكل عصر وكل بيئة لها قيمها ومعاييرها الخاصة بها والمنبثقة عنها، ولم يعد من الممكن الحديث عن وجود قِيَم مقبولة أو مرفوضة في حد ذاتها، بمعنى أن صفة الاستحسان أو الاستهجان والحسن أو القبح ليست صفات جوهرية مستقلة عن الذات المقومة بل مرتبطة بها ولا تأخذ أيّة دلالة قيمية بمعزل عن هذه الذات.

وهذه النظرة النسبية للقِيَم لها انعكاسات خطيرة على مستوى الضبط الاجتماعي، فلم تعد سلوكيات الناس وتصرفاتهم تنضبط وفق قِيَم دينية وأخلاقية محددة بل أصبحت تنضبط وفق الاهتمامات القيمية المتجددة، وأصبح من الممكن توجيه سلوكهم بحسب خلق قيم جديدة واستحسانها وجلب الاهتمام إليها والعمل في نفس الوقت على استبعاد القِيَم غير المرغوب فيها.

إن هذا المسلك الذي سارت فيه الميثودولوجيا الوضعية ينتهك أهم مطلب تحرص عليه الميثودولوجيا الإسلامية: التسليم بوجود ثوابت لا تقبل التبديل والتغيير والدعوة إلى التمسك بهذه الثوابت باعتبارها قيماً موضوعية ومستقلة عن كل اهتمام شخصي أو ثقافي.

فالإسلام يقر بوجود ثوابت أساسية كالعقيدة والأخلاق وقِيم الخير والشر والحق والباطل والحلال والحرام والفضيلة والرذيلة...، وهي متصلة بالوحي، ويقرر أن

---

(١) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ـ ص ٩٤.

الذي يتغير ليس مجموع هذه الثوابت ولكن مجموع التقاليد والأعراف التي يصنعها الإنسان وتقرها المجتمعات في مرحلة من المراحل أو عصر من العصور أو بيئة من البيئات[٢].

المبحث الثاني: تحديد الثابت والمتغير في المعتقدات

حينما تعرض علماء الاجتماع لدراسة العقائد الدينية طبّقوا عليها مناهج البحث الوضعي التي تركز على السلوك الخارجي للمتدين كطريق وحيد لاكتشاف الحقائق الدينية باعتبارها ظواهر اجتماعية قابلة للملاحظة والإدراك الحسي. وانطلاقاً من هذه النظرة الوضعية حاولوا اكتشاف مجموعة من القوانين التي تخضع لها الظاهرة الدينية في تطورها التاريخي وتفسير مختلف التغيرات التي تطرأ عليها باعتبارها ظاهرة متجددة وغير ثابتة.

١ - قوانين التطور الديني

يؤمن كثير من المفكرين سواء في مجال علم الاجتماع أو علم النفس بوجود هذه القوانين وإن كانت المقاييس المعتمدة في رصد هذا التطور غير متفقة وغير متحدة وغير دقيقة. ففي مجال علم النفس حاول فرويد أن يطبق قوانينه التي استنبطها من ملاحظاته على المرضى على تطور الأديان. ومن السخافة أن نعرض للحديث عن هذا القانون فضلاً عن الحديث عن مصداقيته. فتخيلات فرويد تعتمد على فرض وهمي وهو أن قوانين الحالات السليمة هي نفس قوانين الحالات الشاذة. ولكن تجربة فرويد - كما يقول روجي باستيد كانت مسخرة علماء الاجتماع الذين رأوا في آراء فرويد في الانتقال من الظاهرة المرضية إلى الظاهرة السليمة ضرباً من القصص، فلا غرابة أن ينتهي إلى القول بأن الديانة التوتمية كانت سابقة لنظام اجتماعي كان يقتل فيه الأبناء آبـاءهم للاستيلاء على النساء ما دام ذلك من قبيل القصص[٣].

وبالمثل أراد دولا جراسري أن يتخذ من علم النفس نقطة لبدء الدراسة لقوانين

---

(٢) إطار إسلامي للفكر المعاصر - أ. أنور الجندي - المكتب الإسلامي - طبعة أولى - ١٤٠٠/ ١٩٨٠ - ص ٤٣٣.

(٣) مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد - ص ٢٥٥.

التطور الديني التي يحصرها في النقط الثلاث الآتية:

ـ **قانون الأسباب الفاعلة والأسباب الغائية**: فكما أن الإنسان ينقاد لحاجاته أولاً ثم يوجه نفسه توجيهاً إرادياً كذلك تفسر الظواهر الدينية أولاً بأسباب أولية محضة ثم بأسباب إرادية.

ـ **قانون التكاثف والتخلخل**: حيث تمر الحياة النفسية على التعاقب بمراحل مختلفة، ويقضي هذا التعاقب المطرد بأن الفعل الانتباهي تتبعه دائماً فترة راحة، وكذلك الأمر فيما يتعلق بتاريخ الأديان إذ تأتي بعد عصر الحماس عصور يتراخى فيها هذا الحماس.

ـ **قانون التناوب بين الناحيتين الذاتية والموضوعية**: وهو الذي يدعو إلى أن تبدأ الديانة بعبادة الشخصية (الأنا) كعبادة الإنسان الحي وعبادة الموتى، ثم يدعوها إلى الاستمرار على هيئة عبادة الأشياء الخارجية كعبادة الطبيعة وتعدد الآلهة. وبانضمام الذاتية والموضوعية يؤدي هذا القانون إلى نشأة ديانة المادة الحيّة التي تعترف دون شك باستقلال هذه الأشياء الخارجية ولكنها تنسب إليها روحاً تتجه العبادة إليها وحدها[٤].

وأول ما يلاحظ على هذا القانون أنه لا يستوعب أنواع الديانات ولا ينطبق عليها، فضلاً عن أنه لا يفرّق بين غريزة التديّن الثابتة وبين مظاهرها الخارجية القابلة للتغيّر. كما أن هذا القانون يخدم فكرة أساسية وهي فناء الأديان حيث تتجه حتماً نحو التخلخل مع ابتعادها عن فترة الانطلاق الحماسية. يضاف إلى كل ذلك أن قوانين التطور الديني موغلة في الزمن، ولا سبيل إلى الكشف عنها.

وبالمثل عكف علماء الاجتماع على صياغة قوانين التطور الديني وهي ليست أدقّ مما قاله علماء النفس، فبعضهم يحدد أربع مراحل تتحكم في هذا التطور وهي على التوالي:

ـ قانون الجمع والتوفيق الذي يقتضي بأن الديانات تنمو بسبب ما تبذله من جهد تركيبي تدريجي يعبر عن اطراد التوحيد بين الجماعات التي تعد هذه الديانات الرابطة الروحية بينها.

---

(٤) نفس المصدر والصفحة.

ـ قانون الإدماج الذي يبين أن الديانات الجديدة تضم إليها المعتقدات والعبادات القديمة بدلاً من القضاء عليها قضاءً تاماً.

ـ قانون تحديد الطابع الشخصي الذي ينتقل بنا من «المانا» باعتبار أنها قوة غير شخصية إلى المعبودات الفرديّة المحددة ومن المعبودات الغامضة إلى المعبودات ذات الخواص المحددة.

ـ قانون غلبة الطابع الخلقي وربما كان ذلك راجعاً إلى إدخال المشاغل الخلقية في التصورات الدينية[٥].

والبعض الآخر يحدد هذه القوانين في ثلاث نقط وهي مخالفة تماماً لسابقاتها. فالقانون الأول هو قانون الانتقال من السلب إلى الإيجاب ويرى هذا القانون أن العقائد وليدة البدع، بمعنى أنها خاتمة لسلسلة طويلة من المناقشات التي يبدو فيها أن مصير الكنيسة أصبح في يد القدر.

والقانون الثاني وهو قانون التضخم الذي يقضي بأن العقيدة تميل دائماً إلى زيادة مجهودها في تأليه الأشخاص، فبعد أن كان البابا مجرد أسقف ولا يمتاز عن غيره إلاّ من الناحية الأدبية انتهى إلى أن أصبح أستاذ العقيدة المعصوم. وكذلك الأمر بالنسبة للمسيح. وكان من الواجب أن يحدث تضخم كبير حتى ينتهي المسيحيّون إلى عقيدة العذراء التي لم تكن بغياً.

والقانون الثالث وهو قانون التعقيد، ويفيد بأن العقائد تكون في مرحلتها الأولى بسيطة في صياغتها، نشأت بسبب حاجة الناس إلى التفكير في عواطفهم الدينية ولكنها تخضع بعد ذلك لضروب من التعقيد ويعد تاريخ عقيدة التثليث تصويراً رائعاً لهذا التعقيد[٦].

هذه القوانين الأخيرة وإن كانت على جانب كبير من الصواب إلاّ أنها تتميّز بالإقليمية، وهي قاصرة عن استيعاب الديانات الأخرى التي تمتلك خصوصيّات مغايرة، ومن الناحية المنهجية يعتبر من الخطأ أن نعمّم تجربة خاصة على ظروف أو

---

(٥) مبادىء علم الاجتماع الديني ـ ص ٢٦١.
(٦) المصدر السابق ـ ص ٩٦.

حالات مغايرة. فليست هناك حتمية معينة تقتضي بأن كل ديانة لا بد وأن تمر بمثل هذه المراحل وتخضع لهذه القوانين.

على أن أهم ما يسجل على هذه المحاولات أنها تتجاهل الفوارق الجوهرية بين العقيدة القائمة على الوحي والعقائد العرفية أو الوضعية والتي نبتت من مخيلة الناس، كما أنها تخلط بين الدين كمجموعة مبادىء سماوية ثابتة لا تقبل التبديل والتغيير رغم محاولات الزيف والتحريف البشري، وبين المظاهر المرضية للتدين والذي يعبر عن انحراف في الفهم وخطأ في التصور وليس انحرافاً أو تطوراً في العقائد الدينية نفسها وهو ما سنسعى إلى توضيحه.

٢ ـ التفسير الموضوعي للدين وتطور العقائد الدينية

شاع بين علماء الاجتماع أن المنهج العلمي يجب أن يتخلى تماماً عن كل فكرة سابقة ويقصر اهتمامه على ملاحظة المظاهر الخارجية كطريق وحيد لإعطاء تفسير موضوعي للظاهرة المدروسة. وقد طبّقوا هذا المنهج على كل الظواهر حتى تلك التي ترفض أن تكشف عن نفسها عن طريق الوصف الخارجي ومنها الظاهرة الدينية.

إن علماء الاجتماع لم يولوا أي اهتمام للحقائق في ذاتها ولا تتعلق دراستهم بالكشف عن مدى صدق العقائد الدينية أو انحرافها ومحاولة فهم الغريزة الدينية في حد ذاتها، بل ركزوا بحوثهم على دراسة الظواهر الدينية على اعتبار أنها المعطيات التي يمكن للباحث أن يلاحظها ويقيسها بشكل موضوعي لكونها مظاهر خارجية تعبر عن التصورات الدينية الجمعية.

فالشعور الديني في نظر الوضعيين لا يمكن ملاحظته إلّا عبر الممارسات التعبدية كما أن اكتساب الشعور الديني في مجتمع ما لا يمكن قياسه إلّا من خلال عدد الأفراد الذين يلتزمون خارجياً بدين معين. وانطلاقاً من هذه القناعة تتجنب الوضعية دراسة الشعور الديني في حد ذاته باعتباره غريزة دينية غير قابلة للإدراك الخارجي لأن ذلك في نظرها يفسح المجال أمام الأفكار الاستبطانية التي لا تعرفنا على شيء[٧].

وتأكيداً على هذا المنحى المادي في التفسير قدم المذهب الاجتماعي عدة أدلة على

---

(٧) Cours de philosophie - Tome: II la logique et la morale - P: 142.

اعتبار العقيدة الدينية ظاهرة اجتماعية تنمو في زمان ومكان معينين. ونذكر هنا تلك التي تركز على فكرة التطور والتغير. فالعقيدة الدينية ظاهرة اجتماعية بمعنى أنها تتحقق داخل جماعة ما أو ثقافة ما، وأنها تعد جواباً عن مشاكل تعترض تلك الجماعة بسبب هذه الثقافة، ومن ثم لا يمكن أن نفهم العقيدة إلّا بشرط أن نحدد مكانها في البنية الاجتماعية وفي البيئة الثقافية واللتين تنمو فيهما بصفة خاصة.

وهي ظاهرة اجتماعية باعتبار أصولها، فعلماء الاجتماع يفرقون في العقيدة بين مادتها وصورتها. فالصورة من اختراع رجل الدين المكلف بالتعبير بصيغة واضحة عن عواطف الجمهور، أما المادة فهي من صنع الجمهور، فالعقيدة لا تهبط من أعلى بل تعبر عن آمال جماعة المؤمنين وعن حنينهم[٨].

وهذا المنهج الذي ألزم به علماء الاجتماع أنفسهم في دراسة العقيدة الدينية أدى إلى كثير من الخلط بين ما هو أساسي وجوهري وثابت في الدين وبين مظاهر دينية مرتبطة بتقاليد الناس في ممارساتهم الدينية، وهي ممارسات تختلف زماناً ومكاناً وتتسم بالنسبية وعدم الثبات. كما أن محاولة تطبيق المذهب المادي على الظواهر الدينية يؤدي إلى اعتبار الأديان ظواهر اجتماعية ثقافية تنمو وتتطور في الزمان والمكان كباقي الظواهر الأخرى، وبالتالي فهي متغيرة، ومن ثم قد يتجاوزها الفكر الإنساني والتاريخ. فالظواهر الثقافية مهما كانت قوتها وحداثتها وجدتها فهي متغيرة ومتطورة، وفي النهاية منقرضة لأنها لا تصلح لزمان غير زمانها ولا لأناس غير الذين ابتكروها[٩].

وهنا لا بد من التمييز في العقيدة الدينية بين مستويين متباينين:

الأول: مستوى العقيدة من حيث أصلها الإلٰهي على أنها وحي ثابت يعلو على الزمان والمكان وغير قابل للتبديل والتغير مهما تغيرت أحوال الناس وظروفهم، والثاني: مستوى التدين الذي يجسده تطبيق الأفراد في عباداتهم وطقوسهم. وهذه التفرقة ضرورية ولازمة. فكون الفرد يأتي بعمليات يعتبرها عبادات مع مخالفة هذه العمليات للعقيدة الدينية لا يستوجب تغيراً في هذه العقيدة، فهو من قبيل ما يعبر عنه

---

(٨) تراجع هذه الأدلة مفصلة في كتاب: مبادىء علم الاجتماع الديني، روجي باستيد ـ ص ٩٢.

(٩) مجلة المسلم المعاصر، ع ٤٣ ـ ص ٤٤. مقال سابق للأستاذ أحمد المختاري. وكذلك: قضايا علم الاجتماع الإسلامي، د. محمد إبراهيم الفيومي، صفحات ٤٢ ـ ٦٩.

في المصطلح الشرعي بالبدع. فتأثير العادات الاجتماعية تلحق هنا عملية التدين كأساليب منحرفة عن الصورة الحقيقيّة، لما ينبغي أن يكون عليه التديّن ولا تلحق العقيدة كمجموعة مبادىء ثابتة بالوحي.

لقد حدثت بالفعل بدع كثيرة وابتكر الناس أساليب تعبدية مختلفة، وحتى على مستوى التصورات دخلت أفكار اعتقادية ذات دلالة مغايرة تماماً لمقتضيات العقيدة الدينية المؤسسة على الوحي، ومع ذلك تظل الفواصل قائمة بين ما هو شرعي ثابت وبين ما هو بدعي متغير. وتأكيداً لهذا المبدأ نقول: إن كل دراسة موضوعية تتناول الإسلام بالدراسة من الخارج، كما يظهر من سلوك الناس ومعتقداتهم وممارساتهم، تبقى قاصرة عن استيعاب حقيقة الإسلام. ولذلك فنحن بحاجة إلى فهم جديد لمعنى الموضوعية، فالفهم الموضوعي للإسلام لن يكتمل إلاّ من الداخل، أي من داخل الإسلام نفسه كما حدده الوحي الإلهي المتمثل في الكتاب والسنّة.

المبحث الثالث: تحديد الثابت والمتغير في الأخلاق

ينظر علماء الاجتماع إلى الأخلاق باعتبارها نسبية متغيرة زماناً ومكاناً. وعلى غرار هذه النظرة النسبية تحدد المنهج الوضعي في دراسة الأخلاق، وهو منهج لا يخرج عن الدراسة الوصفية التي استقر عليها المنهج الوضعي والتي طبقها في دراسة العقائد والأخلاق على السواء.

يقول دوركايم: «لمعرفة المعتقدات والأخلاق الشعبية في مجتمع ما، فما علينا إلاّ أن نأخذ في دراسة الأمثال والحكم الشعبية التي تعبر عن هذه الأخلاق والمعتقدات. إن استخدام هذه الطريقة يوجب على المرء أن يتصدى ولو بصفة مؤقتة لدراسة هذه الصورة الاجتماعية دراسة علمية[١٠]. ويذكر في موقع آخر أن المجتمع هو وحده الذي يشعر بذاته شعوراً يكفيه ليشرع هذا النظام الذي يرمي به إلى التعبير عن نفسه على النحو الذي يدرك به ذاته، فالنتيجة التي تتحتم منطقياً هي أنّه إذا كان المجتمع هو غاية الأخلاق، فإنه أيضاً مبدعها[١١].

وهذا المسلك المنهجي ينتهي بالضرورة إلى إدراج الأخلاق ضمن المتغيرات

---

(١٠) قواعد المنهج في علم الاجتماع - ص ٩١.

(١١) التربية الأخلاقية - ص ٨٥.

النسبية ما دامت ترجع في أصولها إلى الأعراف والتقاليد الاجتماعية والتي تأخذ أشكالاً مختلفة حسب الأنماط الثقافية المتباينة، ويؤدي كذلك إلى محو كل قيمة موضوعية للأخلاق. فالمثال الأخلاقي ليس له وجود مستقل خارج عوائد الناس ومتواضعاتهم.

فاعتبار القِيَم الأخلاقية من المتغيرات النسبية يقوم على أساس أن الطبيعة البشرية نفسها متغيرة وليست ثابتة.

وحتى لا يقع عالِم الاجتماع المسلم في هذا الخلط، ويعيد أخطاء سابقيه، نطرح هنا قاعدة عامة في التمييز بين شقين في موضوع الأخلاق:

ـ الأول أصولي معياري ويتعلق بأصول الأخلاق وقيمتها في ذاتها. وهو عبارة عن المبادىء الأخلاقية العامة التي لا تختلف العقول البشرية السليمة على صدقها وثبات صحتها، وهذا الجانب من الأخلاق يتميز بأنه معياري يفرض التزام الفضائل وما ينبغي فعله وينهي عن الرذائل وما ينبغي تركه، وهو يستند إلى معايير ثابتة. فهذا الجانب يتردد بين مجموعة من الأوامر والنواهي وهذه الأوامر والنواهي تعتبر أخلاقية ودينية في الوقت نفسه، فهي أخلاقية من جهة قيمتها في ذاتها، إذ أن العقل والفطرة السليمة يدركان أن كل منهي عنه مستهجن، وكل مأمور به مستحسن، فحسن الفعل أو قبحه هنا أمر ذاتي في الفعل نفسه، وباطن فيه وليس خارجاً عنه، ولا يرجع إلى حال تتعلّق بالفاعل مثل كونه آمراً ناهياً، كما لا يرجع إلى مجرد ورود الأمر والنهي الإلٰهيين بذلك، فحسن الفعل علة في إيجاب الشرع له، وإيجاب الشرع بالأمر به دليل على حسنه لأن كل واجب شرعاً لا بد أن يكون حسناً في نفسه أولاً[١٢]. وهي تعتبر دينية من جهة تعلّقها بالشرع، فكل فعل حسن مأمور به شرعاً وكل فعل قبيح منهي عنه شرعاً.

ويدخل في هذا الباب مجموع الأحكام الأخلاقية كضرورة الصدق والإحسان والحفاظ على العهود وأداء الأمانات والأثرة وترك الكذب والخيانة. . .، وهذه الأوامر والنواهي ظلّت ثابتة، فهي غير قابلة للتغير ولا تخضع لعوامل البيئة والثقافة، وهي تعبر عن القدر المشترك من دعوة الرُسل جميعاً، فالرسل أمروا بالأكل من الطيبات

(١٢) قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي أصولها النظرية ـ جوانبها التطبيقية دراسة علمية لمسؤولية الإنسان في الإسلام، د. محمد السيد الجليند، الطبعة الثانية ١٩٨١ ـ ص ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

وفعل الخيرات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والقرآن لا ينقل لنا مبدأ أخلاقياً دعا إليه هذا الرسول أو ذاك إلاّ ويشير إليه في موضع آخر على أنه واجب تلتزم به الجماعة الإسلامية(١٣).

والثاني يتعلق بالجانب السلوكي والتطبيقي، وهو الذي يمكن إخضاعه للدراسة الامبريقية الوضعية باعتباره واقعاً حياً حركياً ملحوظاً يمكن استقصاؤه وتتبعه لكونه يعبر عن تصرفات الناس وسلوكهم الاجتماعي.

لقد ميز بعض النقّاد بين الجانبين حيث اعتُبر الجانب المعياري فعلاً أخلاقياً بينما اعتُبِر الجانب الثاني فعلاً اجتماعياً. يقول د. توفيق الطويل: « ان البحث الذي يدخل في نطاق البحث الاجتماعي هو الذي يصدر عن الجماعة البشرية وينشأ عنها ويلزم عن وجودها وحياة أفرادها مجتمعين. وشتان بينه وبين الفعل الخلقي الذي يعني به الباحثون في الأخلاق. إن الفعل الأخير أكبر من أن يكون صدى للجماعة البشرية واستجابة لعرفها وتقاليدها، بل لعل طاعة المألوف من عرف الجماعة وتقاليدها تتنافى مع المثل العليا للإنسانية كما يتصورها علماء الأخلاق(١٤).

فالأخلاق تتصل من جهة بالمثل العليا وتأخذ أصولها من الدين، ومن ثم تكسب صفة الثبات، وتتصل من جهة بسلوك الناس ومن ثم تعتبر ظاهرة مادية قابلة للملاحظة والإدراك. وإذا كان المنهج الوضعي قد حدد اهتمامه بهذا الجانب السلوكي الظاهر واختزال الأخلاق في جانبها المادي وأنكر وجود مُثُل أخلاقية نابتة، واعتبرها متغيرات تابعة لهذا السلوك، فإن المنهج الإسلامي وإن كان يلتقي معه في دراسته الوضعية الاستطلاعية إلاّ أنه لا يعمل على تبرير المظاهر المرضية للأخلاق وتظل في نظره ظواهر شاذة رغم خضوع الأغلبية لها ويعتبرها نكوصاً عن النموذج الأخلاقي الذي يخضع لتقييم ثابت لا يتغير.

إن هذه الرؤية هي التي تحكم نظرتنا إلى القِيَم الثابتة سواء تعلّقت بالعقيدة أو الأخلاق وما يتصل بها أو تعلقت بالبناء الأسري والنظام القرابي الذي صاغه الوحي،

---

(١٣) قضية الخير والشر ص ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠، د. محمد السيد الجليند.

(١٤) المجمل في علم الأخلاق، د. هـ. سدجويك، مقدمة الترجمة العربية الجزء الأول، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ـ ص ١٩.

ونحن مطالبون في كل ذلك بأن نغير من سلوكنا وتقاليدنا وعاداتنا حتى تأتي متفقة ومنسجمة مع هذه الثوابت وبالعكس ليس لنا أن نعمل على تغييرها حتى تتلاءم هي مع رغباتنا وأهوائنا ونعمل على تبرير انحرافاتها.

المبحث الرابع: تحديد الثابت والمتغير في التشريع والاجتماع

هذا الموضوع يتصل اتصالاً مباشراً بعلم الاجتماع، وإن كان في الأصل يدخل ضمن مباحث أصول الفقه. ووجه هذه الصلة أن عالم الاجتماع تشغله نفس الاهتمامات التي تشغل الفقيه وعالِم الأصول من حيث التعرّف على أحوال الناس وسلوكياتهم وأخلاقياتهم ومعاملاتهم وكل ما يتعلق بأعرافهم وعاداتهم وتقاليدهم.

فعالِم الأصول يهتم بهذه الأمور من حيث التعرف على وجوه المصلحة التي تكون مناطاً للحكم الشرعي ومدى اتفاق هذه المصلحة مع النصوص الشرعية أو مخالفتها والتعرف على درجاتها وأقسامها. فإذا تحقق وجود مصلحة معتبرة شرعاً في أعراف الناس وعوائدهم كانت مناطاً للحكم وأخذت بعين الاعتبار في التشريع، وإن كانت مصلحة متوهمة لم يكن لها أدنى اعتبار.

وينظر الفقيه إلى الفعل الإنساني في حد ذاته باعتبار أن كل فعل يصدر عن الإنسان هو فعل اجتماعي يعبر عن سلوك معين، وكل سلوك اجتماعي لا بد للإسلام فيه من حكم إما بالإباحة أو الحرمة أو الندب أو الكراهة. فالفقيه يهتم بتقييم الفعل في ذاته من وجهة نظر الشرع. فعمل الفقيه عمل ميداني ومعياري في نفس الوقت. فهو عمل ميداني من حيث أنه يهدف إلى التعرف على أفعال الناس والكشف عن طبيعة المعاملات التي تربط بينهم واكتساب خبرة دقيقة بالوقائع والنوازل التي ستكون محل أحكامه وتقييماته من قبل الشرع.

وعمل عالم الاجتماع لا يختلف كثيراً عن عمل الفقيه، فهو كذلك عمل إمبريقي ميداني ومعياري في الوقت نفسه، فعلى المستوى الأول من الدراسة مستوى التعرف على أحوال الناس في عوائدهم ومعاشهم وأعرافهم وأخلاقياتهم وسلوكياتهم وكل ما يصدر عنهم من تصرفات اجتماعية، يتفق مع عمل الفقيه تماماً. ولكن عالم الاجتماع يختلف عن الفقيه من حيث الغايات والأهداف التي يرمي إليها كل واحد منهما. فإذا كان الفقيه يهدف من وراء عمله الميداني إلى إصدار حكم شرعي، فإن السوسيولوجي

يهدف إلى التعرف على تلك المواصفات قصد المقارنة الدقيقة بين ما هو عليه واقع الناس وبين النموذج المجتمعي المثالي الذي ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي وفق النمط الذي يفرضه الوحي. فعمله هنا يتعلق بالتقييم واكتشاف مدى اقتراب أو ابتعاد المجتمع الواقعي الذي يمثله واقع الناس بالمجتمع النموذجي الذي يفرضه التوجيه الإسلامي. فالفقيه والسوسيولوجي ينظران إلى الواقع الاجتماعي نظرة تقييمية معيارية والأول يقصد بذلك الفتوى بينما يقصد الثاني اكتشاف الخلل والعمل على إصلاحه.

وبعد هذا التوضيح الذي يكشف عن وجه التداخل الموجود بين الجانب التشريعي والجانب الاجتماعي، نعود إلى موضوعنا الأصلي وهو تحديد الثابت والمتغير في التشريع والاجتماع، وسنجد أن الباحث الأصولي والفقهي والسوسيولوجي ـ في النظام الإسلامي ـ لا بدّ وأن يتفقوا جميعاً على نفس المعايير في نظرتهم إلى النظم التشريعية والاجتماعية ومعرفة الثابت منها والمتغير، وإلّا جاء عملهم عملاً مختلاً وغير مؤسس من الوجهة الإسلامية ومتعارضاً مع أصول الإسلام ومبادئه الكلية في الحفاظ على الطابع الإلهي في المجتمع الإسلامي.

ولكي نوضح طبيعة الخلل الذي يمكن أن يقع فيه الباحث الاجتماعي في هذا الجانب بالذات، لا بد وأن ننطلق من الثغرات التي وقع فيها علماء الاجتماع أنفسهم لتكون هذه الثغرات منطلقاً لتصحيح بعض التصورات.

يقول أحد الباحثين: إن الاعتقاد السائد بأن الدين كأداة من أدوات الضبط الاجتماعي يعوق حركة التقدّم والتجديد. فهذه الفكرة لا يتضمنها صلب الدين الإسلامي. وعلى ذلك يجب أن ننظر إلى الدين نظرة جديدة وهي نظرة تبرز أن الدين الإسلامي أسلوب من أساليب الحراك الاجتماعي والتغير الاجتماعي. وكذلك المعطيات الإسلامية يجب أن تعالج في إطار موضوعي ونظرة علمية من الوجهة السوسيولوجية وإلّا أصبحت دراستها مجرد نبش لتراث الماضي ومخلفاته. ووجهة النظر الكلاسيكية إلى الدين نظرة استاتيكية جامدة لا صراع فيها. ولكن وجهة النظر المعاصرة تعتبر أن الدين ظاهرة ديناميـة حركية، وعلى هذا فلا بد من إبراز الدين في ثوب جديد. إن علم الاجتماع الإسلامي ليس دراسة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية بل دراسة تكاملية علمية موضوعية تربط الفكر بالواقع وبالمتواضعات

الاجتماعية وتؤمن بالاستمرارية على أساس الملاءمة البيئية. إن تقديس القرآن الكريم كان تبريراً وضرورة اجتماعية لمرحلة من المراحل الإسلامية. وأخيراً ينتهي الكاتب إلى هذا التقرير الحاسم: يجب ألا نجاري الاتجاه السلفي بل لا بد من الاهتمام بالجانب التجديدي والابتكاري[١٥].

والحقيقة أن محور هذا الكلام لا يمكن فهمه فهماً عميقاً يدل على ما نحن بصدد بيانه إلّا إذا وضعناه في إطاره التاريخي. فالكاتب يعبر عن فترة كان فيها المجتمع الإسلامي يمر بظروف حرجة حيث كان عزم القائمين على تحويله إلى مجتمع اشتراكي تسوده قِيَم ومعتقدات ومفاهيم جديدة مغايرة تماماً للمفاهيم والتصورات التي تطرحها المبادىء الإسلامية.

وتَحَوُّلٌ من هذا النوع لن يتم إلّا في إطار نظرة تغييرية جذرية وشاملة تستبعد إطلاقاً النظرة الكلاسيكية الاستاتيكية حسب تعبير الكاتب. ووجهة النظر التغييرية هذه التي تعتبر الدين أسلوباً من أساليب الحراك الاجتماعي لا بد من أن تبرزه في ثوب جديد، وتتجاوز النظرة الكلاسيكية أو الثابتة والجامدة للمعطيات الإسلامية، وتستبعد ربط الفكر بالواقع، وترفض تقديس القرآن باعتباره ضرورة اجتماعية مرحلية أصبحت متجاوزة، وتدعو إلى استمرارية الإسلام على أساس المواءمة البيئية أي تحكيم المتواضعات الاجتماعية وليس الثوابت القرآنية، وإحداث قطيعة فاصلة مع الجانب السلفي الذي يرفض التحرر من الثوابت.

هذا النموذج من الزلات التي يقع فيها علماء الاجتماع المحسوبون على الإسلام مرجعها إلى النظرة المطلقة للتغير وعدم التمييز بين الثوابت والمتغيرات وخلطها بين المستويين. والسؤال الذي تطرحه هذه الوجهة يتعلق بفكرة التغير على إطلاقها وليس بالحدود التي ينبغي أن يقف عندها هذا التغير. والمقاصد التي تهدف إلى تحقيقها هذه الوجهة تتعلّق بتحقيق المصلحة والحق والعدل، ولكن المقاييس التي تستعملها لتحقيق هذه الأهداف مقاييس ذاتية وليست موضوعية. ومن ثم فإن النظم والقوانين التي تفترضها لتحقيق هذه المقاصد من الوجهة الشرعية ليست معتبرة، والمصالح التي تستند إليها تعتبر مصالح ملغية لأنها مختلفة من حيث المعايير التي تستند إليها.

ومن هنا تأتي ضرورة فرض المعايير الشرعية في تحديد المجال القابل للتغير وقد

(١٥) التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، د. أحمد الخشاب ـ صفحات ١٧٢ ـ ١٧٩.

بيّنها علماء الشرع بما فيه الكفاية. يقول الإمام ابن القيم: « إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن الرحمة إلى ضدّها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل[١٦].

فمعيار المصالح المعتبرة هي الشريعة وما قصد إليه الوحي وكل معيار غير هذا مرفوض وليس له أي اعتبار. والمصالح التي تقوم على هذه المعايير تعتبر كذلك مصالح ملغية وليس لها أي اعتبار. فالمصالح الملغية أو ما يعبّر عنه الأصوليُّون بالمناسب الملغي هي المصالح التي دلّت أحكام الشرع على إهدارها وعدم اعتبارها، فهي ليست مصالح في حدّ ذاتها. يقول الإمام الشاطبي: « ما شهد الشرع بردّه فلا سبيل إلى قبوله إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام فحينئذ نقبله، فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حقّ الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشارع باعتبار ذلك المعنى بل بردّه كان مردوداً باتفاق المسلمين[١٧].

فالمعايير التي يجب أن يتقيّد بها كل عمل إصلاحي أو تغييري هي بالضرورة معايير شرعية تفترض أن العدل والحق قيمتان موضوعيتان وليستا ذاتيتين. وهذه المعايير التي يستند إليها علماء الأصول هي نفسها المعايير التي ينبغي أن تحكم وتضبط علماء الاجتماع في سعيهم نحو إحداث كل تغيير اجتماعي للعودة بالمجتمع الإسلامي نحو اكتشاف النموذج الإلٰهي الأصلي.

إن العالم الأصولي يدرك أن الأحكام الثابتة بالنصّ قليلة جداً إذا ما قورنت مع الأحكام التي تثبت بالاجتهاد وهي تستوعب كل حياة الناس المتجددة وظروف حياتهم المتغيرة، ولذلك نجد أن القرآن الكريم قد ترك للعقل مجالاً واسعاً يتحرك فيه ضمن المقاصد الشرعية يستخرج على ضوئها الأحكام المناسبة للوقائع المتجددة. فإذا كان

(١٦) أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية ـ تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة المحمدية، ج ٣ ـ ص ٤.

(١٧) الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، دار المعرفة لبنان، ج ١ ـ ص ١١٣.

القصد من التشريع هو جلب المصالح وكانت مصالح الناس مما يتجدد باستمرار، فإن ذلك يستلزم تجدد الأحكام الشرعية المتعلقة بها. ولقد أكّد جمهور الأصوليين على هذه الفكرة كما عبّر عنها الإمام الغزالي، فهم يدركون أن وقائع الناس لا حصر لها وكذلك المصالح، وما من مسألة تعرض إلاّ وينبغي أن يوجد لها حكم في الشرع إما بالردّ أو القبول لأن الدين قد كمل واستأثر اللّه برسوله[١٨].

إن كثيراً من المسائل المستحدثة سوف لن تجد حلها في المنصوص من الأحكام ولكن في المقاصد والأهداف والتوجيهات التي طرحها الوحي في كل مجال من مجالات الحياة. فالقرآن وكذلك السنّة النبويّة وضعا الخطوط العريضة التي ينبغي أن يسير في ضوئها كل ما يستجد في حياة الأمة الإسلامية، والمبادىء الكلية للإسلام هي التي تضمن استمرار حضور المجتمع الإسلامي مهما تبدلت الأجيال وتنوعت البيئات.

إن علماء الشرع ينصب اهتمامهم على عوائد الناس ويفحصون ما استجد منها ومدى موافقتها أو مخالفتها للأصول والمبادىء والتوجيهات التي توحي بها مقاصد الشرع. وعلماء الاجتماع ينبغي أن تحكمهم نفس النظرة ويميزوا بين العوائد في مستواها الشرعي الثابت أبداً وبين العوائد في مستواها الجاري بين الناس مما قد يكون موافقاً أو مخالفاً لمقاصد الإسلام في الحياة الاجتماعية. والتمييز بين هذين المستويين أكّده الإمام الشاطبي بشكل دقيق ـ وهو أحسن من اهتم بإبراز مقاصد الشريعة على الإطلاق ـ ونحن ننقل عنه هذه المقاصد الفاصلة في الموضوع والتي يقول فيها: « إن العوائد المستمرة ضربان: العوائد الشرعيّة التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها. . . والضرب الثاني هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي، فأما الأول فثابت أبداً كسائر الأمور الشرعيّة، وأما الثاني فقد تكون العوائد ثابتة وقد تتبدّل »[١٩].

---

(١٨) المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، تحقيق د. محمد حسن هيتو، سلسلة الكتب والدراسات الأصولية، دار الفكر، لبنان ـ ص ٤٥٤.

(١٩) الموافقات في أصول الأحكام، ج ٢ ـ ص ١٧٠، تعليق السيد محمد حسنين مخلوف، دار الفكر.

الضابط السابع: ضرورة تجاوز التفسير الأحادي والتزام النظرة الشمولية في تحليل وتفسير قضايا الإنسان والمجتمع

تعددت المدارس الاجتماعية في مفاهيمها حول الإنسان وأخذت نظرتها طابعاً جزئياً وأحادياً فالإنسان الماركسي هو مجرد سلوك متغير حسب تغير أدوات الإنتاج وهو مجرد من شموليته ومن إرادته وهو جبري مستسلم لحتمية التاريخ، والإنسان السوسيولوجي الوضعي صورة معقّدة من صور الظواهر الفيزيائية والظواهر المادية يخضع لجبرية المجتمع وقهره الاجتماعي الذي يشكل له قيمه ويحدد له سلوكه. والإنسان الأنثروبولوجي ليست له طبيعة متميزة بقدر ما هو استعدادات تتشكّل وفق المؤثرات البيئية. والإنسان في المذهب النفعي إنسان مصلحي يهدف إلى تحقيق مكاسبه الذاتية بمعزل عن القِيَم ومبادىء الحق والعدل. والإنسان الفرويدي كومة من الغرائز الجنسية، وكل ما ابتدعه الإنسان من فنون وحضارة وتاريخ هو نتيجة الكبت. والإنسان في المذهب الداروني مجرد حيوان اجتماعي متطور ليست له صفات وقِيَم خلقية أصيلة[1].

فكل مدرسة من هذه المدارس تحدد منهجها في تنظيم ودراسة حياة الإنسان الاجتماعية حسب نظرتها إلى الإنسان وحسب التصور الذي تحمله عن هذا الإنسان. إن من الحقائق التي عرفها وقال بها كثير من المفكرين المعاصرين أن كل نظرية سياسيّة

(١) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع يراجع كتاب: الأمة، العدد ٦، المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري، د. محسن عبد الحميد - ص ٧٣ وما بعدها. وكذلك العلمانية أو فلسفة موت الإنسان، للأستاذ محسن المسيلي، دار الحكمة للنشر والتوزيع، تونس ط ١، ١٩٨٦ - ص ١٣٤.

أو اقتصادية أو تربوية، بل كل رأي في تنظيم جانب من حياة الإنسان يكمن وراء تصور معيّن للإنسان قد يعيه صاحب الرأي أو النظرية فيقول به وقد يفترضه ولا يشعر به. فمحاولة التوصل إلى تصوّر يطابق حقيقة الإنسان ينبغي من الناحية المنطقيّة أن يسبق كل محاولة للنظر في المبادىء الاقتصادية أو النُظم السياسية أو المناهج التربوية، لأن معيار هذه المبادىء والنظم والمناهج هو مدى صلاحيتها للإنسان، ولا يمكن أن نعرف مدى هذه الصلاحية إلاّ إذا عرفنا أولاً من هو[٢].

إن نظرة الإسلام إلى المجتمع الإنساني وتفسيره للعوامل الفعّالة فيه تقوم أساساً على نظرته الشمولية إلى الإنسان باعتباره كلاً متجانساً، وليس وحدات مجزأة، فهي نظرة شمولية لا تعرف الاختلال في جانب من جوانبه مع إقصاء بقية الجوانب. فالشخصية الإنسانية ذات أبعاد مادية وروحية، وذات فطرة ثابتة ولها قِيَم ومفاهيم وأخلاقيات تؤمن بها، وتحدد سلوكها، وتتفاعل مع الواقع الاجتماعي الذي تعيش فيه، وتتأثّر به إيجاباً وسلباً.

إن المذاهب الوضعية تحاول أن تدرس الإنسان من خلال عاملين اثنين لا ثالث لها هما عاملا البيئة والزمن باعتبارهما عاملين ذوي تأثير فعال في تشكيل المواقف المختلفة. أمّا المنهج الإسلامي فيعتبر عاملاً ثالثاً، ويراه مقدماً على هذين العاملين، وهو عامل الإطار الذي تجري في داخله حركة البيئة والزمن معاً، عامل الامتداد المرتبط بأبعاد الإنسان الأولى وُجوداً وبالديانات والرسالات والكتب المنزلة وبالرباط المقدّس مع التوحيد الذي يقوم في أساسه على معرفة اللّه عزّ وجلّ[٣].

إن مفهوم الإسلام للإنسان يختلف عن النظرة الوضعية اختلافاً جذرياً، إذ ينظر الإسلام إلى الإنسان على أنّه صياغة مجموعة عوامل متداخلة ومتمازجة وعناصر متكاملة. وأولى هذه العناصر «الدين»، وصفة التدين أهم ما يميِّز الكائن البشري عن كل كائن آخر. فهو مطالب بصياغة أعماله وحركاته وتصرفاته وفق هذا المنظور الديني، وهو مطالب بأن يتخلّى عن ميوله امتثالاً لأوامره وهو مطالب بأن يصدر في أقواله وأفعاله وفق هذا الخط الثابت لكي يضمن لنفسه صفة الإنسانية. والعنصر

---

(٢) مقال بعنوان التصور الإسلامي أساس لفلسفة الإسلام التربوية، د. جعفر إدريس، مجلة المسلم المعاصر - ص ٦١، ع ١٠.

(٣) إطار إسلامي للفكر المعاصر، الأستاذ أنور الجندي - ص ١٣٨.

الثاني في صياغة شخصية الإنسان هو العقل وهو الذي يمكن الإنسان من مراقبة ما يصدر عنه من تصرفات وأفعال لتأتي منسجمة مع الأصل الأول، ويمكنه من ضبط الوسائل التي توفر له العيش في سلام وسط بقية العوامل وتسخيرها لمصلحته. وثالث هذه العناصر هي النفس وهي محل التكريم الإلٰهي للإنسان، وهي أمانة عنده يرعى حدودها ويحفظها في مالها وعرضها ودمها. ورابع هذه العناصر هو نظامه السلالي الذي يضمن له استقلاليته عن باقي التجمعات الحيوانية التي تسعى إلى البقاء وتميزه عنها بضبط النسب، وخامس هذه العناصر المال، أو الدعامة المادية التي تزوده بمتطلبات حياته وحاجاته وتضمن له حق المسكن والمعاش والصحة والتعليم. . . وهذه النظرة شمولية ومتكاملة في استيعاب كل جوانب الإنسان المادية والروحية والتنظيمية.

إن الدراسات السوسيولوجية التي تهتم بدراسة الإنسان تحوم حول هذه الأصول أو الكليات الخمس دون أن تكون لنفسها هذه النظرة الشمولية وتدرك صورة الإنسان المتكاملة. فنظرتها إلى الإنسان لا تستوعب سوى أبعاد جزئية ومن ثم تأتي دراستها للإنسان جزئية أيضاً تركز على جانب دون آخر.

إن المذهب السوسيولوجي حين ينكر فطرة التدين في الإنسان، ويجعلها مجرد انعكاس لنشاطه الاجتماعي ووليد ثقافته الاجتماعية يهدم في الإنسان جانبه المعنوي والروحي ويتحول في نظره إلى كتلة مادية صرفة. وكذلك يفعل المذهب المادي حينما ينكر مجموعة الدوافع والحوافز النفسية التي تشكل جزءاً كبيراً من سلوك الإنسان ليتحول معه إلى متغير اقتصادي يتحول سلوكه وفق المتغيرات الماديّة. وكذلك يفعل المذهب الروحي حينما يختزل حركة الإنسان في العامل الديني باعتباره القوة الوحيدة المؤثرة في التقدم والتغير، ويتجاهل الشروط المادية والبيئية.

لقد رأينا في الفصل الخاص بتناقض المدارس الاجتماعية أن كل مدرسة تركز على عامل واحد من العوامل المؤثرة في توجيه حياة الإنسان وتَغَيُّر نظمه وتشكيل نمط حياته بحيث يركز بعضهم على العامل الديني والآخر على العامل الجغرافي. والآخر على العامل التكنولوجي، والآخر على العامل السوسيولوجي، والآخر على العامل العرقي، والآخر على العامل الاقتصادي والآخر على العامل السيكولوجي. ولكن المجتمعات الإنسانية أكثر تعقيداً من هذه الصورة المبسطة التي ترسمها هذه المدارس.

ربما فات العقل الإنساني الإحاطة بمجموع العوامل المتداخلة في صنع ظاهرة ما أو توجيه حدث تاريخي إيجاباً وسلباً، ومن هنا تأتي ضرورة النظرة الشمولية التي تأخذ بعين الاعتبار هذه العوامل مجتمعة وتبرز مدى تفاعل الفرد مع المجتمع الذي يعيش فيه والظروف الجغرافية والاقتصادية التي تحيط به ومدى تأثير العقيدة التي يؤمن بها على توجيه سلوكه.

المبحث الأول: العامل البيئي

ركز علماء الغرب على العامل البيئي سواء في مجال الاجتماع أو في مجال علم النفس. ففي المجال الاجتماعي يركز هذا الاتجاه على دعوى أن العمليات التاريخية والاجتماعية هي ردّ فعل للظواهر الخارجية وتأثيرها على العقل. وتفسر الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى العوامل الطبيعية، وتقسم الحياة الاجتماعية بحسب المناطق المناخية. وفي مجال علم النفس يركّز علماء النفس الغربيُّون على عامل البيئة باعتباره المحور الأساسي الذي يتفاعل معه الفرد تفاعلاً تبادلياً، فيتأثَّر بها ويؤثّر فيها مما يشكل معه سلوكه وتصرفاته وأخلاقياته. فالبيئة في نظر هذا الاتجاه تمثل الدور الأساسي في تكوين شخصية الفرد[٤].

قد يكون العامل البيئي عاملاً أساسياً في تشكيل طباع الناس وأخلاقياتهم والتأثير على سلوكياتهم ولكن ذلك لا يعني أنّه عامل أساسي في تشكيل الحياة الاجتماعية والخصائص الفعلية للأفراد في كل الظروف والأحوال.

فهناك عوامل متداخلة تعمل جنباً إلى جنب في تشكيل الأنماط الاجتماعية، على أن العامل البيئي قد يكون له تأثيره الواضح في اختلاف عادات الناس وأخلاقياتها. وقد ورد في الحديث الشريف قوله صلّى الله عليه وسلّم « من سكن البادية جفا »، وفي رواية « من بدا جفا »[٥] وهو دليل على أن التبدّي والانقطاع عن المشاركة في الحياة الاجتماعية يورث عادات وأخلاقيات من طبيعة خاصة تتميّز بالجفاء والخشونة والبُعد عن اللياقة الأدبية.

---

(٤) ينظر كتاب المسلمون علماء وحكماء ـ ص ١٥٦، د. حسن الشرقاوي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، بدون تاريخ.

(٥) مسند الإمام أحمد الجزء الخامس ـ ص ١٢٣.

وقد ساق ابن خلدون كلاماً طويلاً وتحليلاً مفصلاً حول أثر البيئة في اختلاف أخلاق الناس وأمزجتهم وأثر البيئة في قيام الحضارات أو عدمه. لقد ذكر أن المتوحشين من العرب ممن لم يكتسب طرائق العمران والبناء الحضاري قلما تدوم لهم الحضارة، وإذا تغلبوا على أوطان ما، أسرع إليها الخراب، والسبب في ذلك يقول ابن خلدون أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقاً وجبلة، وهذه الطبيعة منافية للعمران مناقضة له[٦]. وتعرض ابن خلدون لأثر البيئة في قيام الصنائع وازدهار الأمصار فيذكر أن قيام الصنائع لا يكون مع البداوة، فالأعراب الذين سكنوا البادية أو القفار هم أعرق الناس في البدو وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها. وبالعكس نجد العجم من أهل المشرق أقوم الناس عليها لأنهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو[٧]. وكما يكون للبيئة أثر واضح في النواحي الحضارية والاجتماعية يكون لها أثر فعّال في تكوين شخصية الفرد وصبغها بألوان البيئة التي نشأت فيها.

ورد في الحديث عن الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم قوله: « ما من مولود إلاّ ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء »[٨]. وقال صلى اللّه عليه وسلم « كل إنسان تلده أمه على الفطرة وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فإن كانا مسلمين فمسلم. كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلاّ مريم وابنها »[٩]. والحديثان صريحان في فعالية التأثير الذي تمارسه البيئة المتمثلة في تقاليد الآباء وسلطة المجتمع في توجيه سلوك الأجيال الناشئة وإخضاعها لما تعارفت عليه تلك التقاليد، وهما صريحان أيضاً في أن المولود البشري يولد أول ما يولد وهو مستقل عن المجتمع الذي يوجد فيه وأخلاقه وعاداته، وأن هذه العادات أمر طارىء في حياته، وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة: **﴿وإذْ أخذَ ربُّكَ من بني آدم من ظهورهم ذرّيتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربّكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كُنا عن هذا غافلين. أو تقولوا إنّما**

---

(٦) مقدمة ابن خلدون، المجلد الثاني - ص ٥١٣.

(٧) المصدر السابق - نفس الصفحة.

(٨) صحيح مسلم، الجزء الرابع، كتاب القدر - ص ٢٠٤٧.

(٩) المصدر السابق - ص ٢٠٤٩.

أشرك آباؤنا من قبلُ وكنّا ذُريّة من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾[10].

فالآية تبين أن الأصل في الفطرة التي خلق عليها الإنسان هي التوحيد، وأن الشرك أمر طارىء وهو من فعل تقليد الآباء ونوع التربية التي يكتسبها المولود في مجتمعه[11]. غير أن هذا لا يعني أن الإنسان يلزمه الخضوع لمقتضيات البيئة ويصوغ سلوكياته وفق متواضعاتها، بل المطلوب أن يغيّر الإنسان من بيئته الاجتماعية إلى ما هو أحسن خاصة إذا كانت تقاليد هذه البيئة هزيلة ومرضية، فالسلوك الذي يكون صدى لعرف الجماعة وتقاليدها كثيراً ما يكون متنافياً مع المبدأ الإنساني العام كما يتصوره علماء الأخلاق، وكثيراً ما يكون تعبيراً عن النفاق الاجتماعي الذي أصاب المجتمعات المعاصرة بكثير من الآفات الاجتماعية. إن خضوع الإنسان لتقاليد بيئته يجعل منه كائناً سلبياً يعيش في مجتمعه يتأثّر به ولا يؤثر فيه، يتلقى عن المجتمع عاداته وتقاليده ولا يملك إزاءها إلاّ الخضوع والاستسلام، وفي هذا الموقف ضياع لمسؤولية الإنسان إزاء مجتمعه وإهدار لمكانة الإنسان باعتباره كائناً فعّالاً بالدرجة الأولى[12].

المبحث الثاني: العامل الاقتصادي ونظرية الصراع

بالمثل لا يسع أحداً أن ينكر أثر العامل الاقتصادي في توجيه الأنماط الاجتماعية والثقافية وتشكيلها، ولكن ليس هناك ما يدل على اعتباره العامل الوحيد ولا على إمكانية تعميمه ليمتد إلى خلق كثير من الظواهر الاجتماعية التي لا يمكن اعتبارها مجرد انعكاس للأساس الاقتصادي، كما أنه ليس هناك مايدعو إلى تجريد الإنسان من قدراته وفعاليته ليصبح تحت رحمة الحتمية الاقتصادية.

إنّ النظرة الواقعية إلى الإنسان تؤكد ضرورة توفر الأسس المادية لتستقيم الحياة الاجتماعية في سيرها، وكل خلل في النظام الاقتصادي يستتبع بالضرورة تغيراً في نمط الحياة وسير المجتمعات سلباً وإيجاباً. ويشير القرآن والسنّة إلى هذه العلاقة الجدلية بين سير المجتمعات وبين ارتباطها بنظام اقتصادي معيّن، فالتوزيع العادل يستوجب

---

(١٠) سورة الأعراف ـ آية: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(١١) يراجع هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، د. محمد السيد الجليند، ط ٢، ١٩٨٥، مطبعة التقدم ـ ص ١٧٠.

(١٢) في علم الأخلاق قضايا ونصوص، د. محمد السيد الجليند، ١٣٩٩/ ١٩٧٩، مطبعة التقدم ـ صفحات ٥٥ ـ ٥٦.

الاستقرار الاجتماعي وبالعكس يستتبع ويلزم عن الفقر والترف ـ وهما ضدّان ومتقابلان ـ دمار وخراب المجتمعات. لقد ربط القرآن بين التمكين من إقامة الشعائر الدينية وعبادة اللّه وهو أمر يؤدي إلى الاستقرار الاجتماعي حتماً، وبين وجود وتوفر الوسائل المادية المساعدة في ذلك كما توحي بذلك الآية الكريمة على لسان إبراهيم عليه السلام: **﴿ربّنا إني أسكنت من ذرّيّتي بوادٍ غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربّنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدةً من الناس تهوى إلَيهم وارزقْهم من الثمرات لعلهم يشكرون﴾**[١٣] وبالمقابل ربطت السنّة بين الخلل المادي وبين فقدان التوازن الاجتماعي حيث قرن الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم بين الفقر والكفر فجعلهما متلازمين كما ورد في الحديث: «اللهم إني أعوذ بك من الفقر والكفر»[١٤]، إذ أكد أن بيئة الفقر هي البيئة المستعدة للثورة على أوضاع المجتمع. وعقائده[١٥]. وبالمثل ربط القرآن بين ظاهرة الترف وبين سير المجتمعات نحو الانحطاط والتغير السلبي، فقد بيّن القرآن الكريم في تحليله لمسألة الترف على مستوى حركة التاريخ وقيام الدول والحضارات وسقوطها، المسؤولية الثنائية المشتركة التي يمارسها طرفا المسألة: المترفون والمعدمون في السير بالجماعة أو الأمة أو القبيلة التي ترد دائماً كوحدة اجتماعية معينة نحو التفكك والخلل. فهناك خلل ناتج عن عدم التوازن بين المترفين الذين يزدادون ترفاً وظلماً وطغياناً وفسوقاً، وبين المعدمين الذين يقف بعضهم ساكناً إزاء الجريمة وهي العلاقة التي عبّر عنها القرآن الكريم بهذه العبارة الموحية بالتسلّط: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾**[١٦]. إن الترف ممارسة مدمرة سواء للجماعة كلها التي تسكت عليها وتغض الطرف عنها أو تغلو في انهزاميتها فتتملق وتتقرب وتداهن أو للمترفين أنفسهم الذين يعمي الثراء الفاحش وما ينبثق عنه من ممارسة مبالغ فيها بصائرهم ويطمس على أرواحهم ويسحق كل إحساس أخلاقي أصيل في أنفسهم ويحجب عنهم كل رؤية حقيقية لدور الإنسان في الدنيا، فانقطعوا عن كل رؤية بعيدة أو إيمان جاد يتجاوز بهم عالم الحضور

---

(١٣) سورة إبراهيم ـ آية: ٣٧.

(١٤) سنن النسائي، الحافظ أبي عبد الرّحمٰن بن شعيب النسائي، الطبعة الأولى ١٩٦٤، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج ٨ ـ ص ٢٣٠.

(١٥) المسلم المعاصر، العدد ١٢ ـ ص ٣٩، الأستاذ محمد المبارك.

(١٦) سورة الإسراء ـ آية: ١٦.

إلى عالم الغيب والمادة إلى الروح والطبيعة إلى ما وراء الطبيعة والعلاقات المنفعية إلى المواقع الأخلاقية[١٧].

ولكننا حينما نعترف بهذه الدوافع المادية فإن ذلك لا يكون مدعاة لننسب إليها كل تغير اجتماعي في خلق الظواهر التي تعترض سير الجماعات، فقد يكون لها دور أساسي في بعض الجوانب وقد تكون عديمة الجدوى في جوانب أخرى.

إن الحديث عن العامل الاقتصادي في تطور المجتمعات وتشكيل النظم الاجتماعية يستدعي الحديث عن علاقته بنظرية الصراع التي قامت على هذا الأساس والتي ترى في العامل الاقتصادي محور كل تغيير.

لقد انقسم علماء الاجتماع العرب إزاء النظريتين الاجتماعيتين: النظرية البنائية الوظيفية التي تركز على التفاعل الاجتماعي ونظرية الصراع التي تركز على ضرورة تغير الوضع السائد. واعتقد هؤلاء الكتاب أن تبني إحدى النظريتين يستوجب بالضرورة استبعاد الأخرى. وهذا الاختيار لا نرى ما يدعو إليه، فهناك بعض الحالات تستدعي التركيز على التفاعل والتماسك الاجتماعيين، كما أن هناك حالات أخرى تستدعي التغير، وكلتا العمليتين تختلفان عن النظريتين السائدتين اختلافاً جوهرياً رغم التطابق في الشكل. فعلم الاجتماع الإسلامي حينما يعمل على الحفاظ على النموذج الاجتماعي القائم لا يعمل على تبرير الفساد الاجتماعي والاحتكار وخدمة الأهداف السياسية والمصالح الحزبية لطبقة دون أخرى، وإنما يسعى إلى الحفاظ على النموذج الإلهي أو النمط الاجتماعي الإسلامي الذي يتحدد ليس وفقاً لتصورات الإنسان ونزعاته وأهدافه وإنما وفق الأصول الشرعية ومقررات الوحي.

وبالمثل حينما يعمل علم الاجتماع الإسلامي على التغيير فإنه لا يهدف إلى التغيير بالمفهوم الذي تدعو إليه نظرية الصراع. فالصراع بمفهومه الإسلامي، وهو الذي عرفته المجتمعات الإنسانية في واقعها التاريخي بالفعل، يتجه بالدرجة الأولى إلى القِيَم أكثر مِمّا يتجه إلى المكاسب المادية. فعلم الاجتماع الإسلامي يهدف إلى التغيير، ولكنه تغيير نحو الأفضل ابتداء من تقويض عقائد الوثنية والشرك ذات النتائج الضارة في

---

(١٧) المسلم المعاصر، العدد ١، مقال بعنوان القرآن الكريم والمسألة الاجتماعية، للدكتور عماد الدين خليل - ص ٤٩، بتصرف.

جميع المجالات إلى تقويض النُظم الفاسدة والجائرة إلى تقويض النظم السياسية والاقتصادية عن طريق الدعوة أولاً، ثم طريق الجهاد بأنواعه إذا اقتضى الأمر ذلك. والتغير بمعناه الإسلامي أوجزه الصحابي ربعي بن عامر في خطابه لقائد الفرس: « إن اللّه ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد، إلى عبادة اللّه ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها. فالتغير الذي يدعو إليه علم الاجتماع الإسلامي مستمد من التغير الذي يدعو إليه الإسلام نفسه: تغيير الشرك بالتوحيد، والجهل بالعلم، والكسل والبطالة بالعمل، والفقر بالغنى غير المبطر، والضعف بالقوة، والأثرة بالتضامن، والفحش بالعفّة. . . إلى غير ذلك من القِيَم التي نادى بها الإسلام في عملية بناء المجتمع الإنساني[١٨].

فعلم الاجتماع الإسلامي يهدف إلى التغيير، والتغيير يعني وجود صراع قائم بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فيقع الصراع بين ثقافة وأخرى، وبين نمط اجتماعي وآخر، ولكن عملية الصراع تتوجه إلى الأهداف القيمية أكثر مما توجه إلى المكاسب المادية كما تدل على ذلك الآيات الواردة في الموضوع: ﴿**سارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين**﴾[١٩] ﴿**سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض**﴾[٢٠] ﴿**ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء، فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل اللّه، فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصيراً**﴾[٢١] ﴿**. . . ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردّوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولـئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولـئك أصحاب النار هم فيها خالدون**﴾[٢٢]. ﴿**ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعدما تبيّن لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي اللّه بأمره إن اللّه على كل شيء قدير**﴾[٢٣]. إن الصراع في الأرض صراع بين قِيَم الكفر

(١٨) المسلم المعاصر، عدد ١٢ ـ ص ٤١ ـ ٤٢ مقال سابق.
(١٩) سورة آل عمران ـ آية: ١٣٣.
(٢٠) سورة الحديد ــ آية: ٢١.
(٢١) سورة النساء ــ آية: ٨٩.
(٢٢) سورة البقرة ــ آية: ٢١٧.
(٢٣) سورة البقرة ــ آية: ١٠٩.

وبين قِيَم الإيمان، وهذا الصراع هو الذي تلخّصه الآيتان **﴿إن الذين يحادون اللّه ورسوله أولـئك في الأذلين. كتب اللّه لأغلبن أنا ورسلي إن اللّه قويّ عزيز. لا تجد قوماً يؤمنون باللّه واليوم الآخر يوادون من حاد اللّه ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب اللّه في قلوبهم الإيمان وأيّدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي اللّه عنهم ورضوا عنه أولـئك حزب اللّه ألا إن حزب اللّه هم المفلحون﴾**[٢٤].

المبحث الثالث: العامل الاجتماعي

إن الحديث عن العامل الاجتماعي ترتبط به قضيتان أساسيتان: تخص الأولى أصالة المذهب الاجتماعي ومصداقيته في التفسير كعامل وحيد في خلق وتوجيه الظواهر الاجتماعية وهي النظرية التي اعتبرت أقرب إلى التفسير الواقعي والعلمي باعتبارها ترجع كل ظواهر المجتمع إلى ما هو اجتماعي نفسه، وهي أيضاً الفكرة التي كان لها أنصار ومروّجون عديدون في العالم الإسلامي وظلت سائدة ومسيطرة إلى عهد قريب. والثانية ترتبط بذلك الحوار الحاد بين المذهب الاجتماعي والنفسي حول أولوية كل من الفرد والمجتمع في خلق الظواهر الاجتماعية وفعالية كل منهما في تشكيل نظمها وأنماطها، حيث فسر المذهب النفسي الذي مثله جابرييل طارد الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى الفرد وإلى الحالات السيكولوجية والتفاعل الذي ينشأ بين شخصين فأكثر عن طريق التقليد والمحاكاة، وفسر دوركايم هذه الظواهر بالرجوع إلى المجتمع نفسه وألغى كل اعتبار لتأثير الأفراد في هذا المجال. وترتب على هذا الجدال قضية أساسيّة حول مفهوم المجتمع وطبيعته، فاعتبر المذهب النفسي أن المجتمع هو مجموعة الأفراد الذين يخضعون لنوع من التفاعل واعتبر ان الفرد هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تفسر مجموع ما يحدث في المجتمع في حين اعتبر المذهب الاجتماعي أن المجتمع كيان مستقل له ذاتيته وله منطقه الداخلي وهو الذي يسميه بالضمير أو العقل الجمعي، وعنه تصدر كل التصرفات الاجتماعية.

١ ـ مصداقية التفسير الاجتماعي

بخصوص الفكرة الأولى أي مصداقية التفسير الاجتماعي لا ننكر فعالية المجتمع

---

(٢٤) سورة المجادلة ــ آية: ٢٠، ٢١، ٢٢.

في خلـق كثير من الظواهر وهي مجموع العوائد والتقاليد التي يستقر عليها مجتمع ما في مختلف المجالات سواء تعلق الأمر بالنظم القانونية أو الأسرية أو الشعائر التي يمارسها أفراد مجتمع ما. . . فكثير من هذه الظواهر ترجع في أصلها إلى ما استقرت عليه أعراف الناس وأحوالهم.

وبالمثل فإن العامل الاجتماعي له اعتباره في تغيير مجرى الأحداث وتبديـل المجتمعات من حال إلى حال لتفشي بعض الظواهر التي ترتبط بالجماعة ككل. وقد رأينا في ما سبق أمثلة تدل على أن كثيراً من التغيرات الاجتماعية تعود في أصلها إلى مظاهر اجتماعية مرضية كالترف والبطر والظلم والانحلال الأخلاقي وكل ما يترتب على ذلك من فساد وخلل في الجهاز الاجتماعي وفقدان التوازن. ولكن مشكلة المذهب الاجتماعي هي اختزاله لمجموع الفعاليات والمؤثرات في كل ما هو اجتماعي واستبعاد العوامل الأخرى، وهو أمر منافي لطبيعة الأشياء وفيه الكثير من الإسقاط لأنه يفترض كما يقول ريمون أرون أن مجموع الظواهر التي تدخل ضمن صنف معين تخضع لعلة واحدة ووحيدة، ومن هنا يأتي خطأ تعميم هذه العلة وسحبها على مجموع الظواهر التي تشترك في نفس النوع[٢٥]. وكمثال على ذلك قام دوركايم بدراسة مفصلة حول الصور الأولية للحياة الدينية وانتهى إلى أن السبب الوحيد في وجود ظواهر التدين تعود في أصلها إلى النظام التوتمي، ومن ثم سحب هذه العلة على مجموع الظواهر من نفس النوع، بمعنى أن كل الظواهر الدينية تعود في أصلها إلى نفس العلة، وهو تعميم لا مبرر له ولا يستوعب مجموع هذه الظواهر كما هي منتشرة ومعاشة في واقع الحياة. إن المذهب الاجتماعي ينطلق من فكرة أن المجتمع هو المسؤول الأول والأخير عن كل ما يحدث داخل المجتمع، ومعنى هذا أن كل ما ينشأ فيه من مستجدات وكل تغير يتعرض له الواقع الاجتماعي يرجع إلى المجتمع نفسه، وهي نظرة أضيق من استيعاب واقع المجتمعات.

وكمثال لتوضيح مدى قصور التفسير الاجتماعي نعرض للثورة الاجتماعيـة العميقة التي تعرض لها المجتمع العربي والتي قلبت كل أوضاعه وأعرافه التي أرستها تقاليد المجتمع العربي قبـل الإسلام عـلى مستوى النُظم الأسرية والاقتصـادية والتشريعية. . .، لقد سجل القرآن الكريم العديد من الظواهر التي تفشّت في

(٢٥) Les étapes de la pensée sociologique, R. Aron, P: 367.

المجتمع الجاهلي كظاهرة الوأد وظاهرة الميسر وتعاطي الربا، وتعاطي الخمور والعصبيّة القبلية، ويعرض القرآن الكريم لظاهرة وأد البنات كما سجلت ذلك هذه الآيات: **﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإيّاهم﴾**[٢٦]، **﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإيّاكم﴾**[٢٧]، **﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾**[٢٨].

يقول مالك بن نبي بخصوص هذه الظاهرة، لا يمكن أن نفسر القوانين الاجتماعية على اعتبار أنها مجرد حدث اجتماعي أي أنّ الذي ينشئها إنما هو حقائق المجتمع وحدها. فالقرآن الكريم صريح في أن السبب في وأد البنات نشأ في البيئة الجاهلية بتأثير أسباب اقتصادية خاصة بذلك المجتمع، ومع ذلك فإنه من العسير أن ينسب نفي هذا الوأد إلى تأثير العوامل الاقتصادية ذاتها. فقد كانت عادة وأد البنات ثابتة في عقلية العصر الجاهلي، وهذه العقلية في ذاتها لم تتغير عند نزول قانون التحريم، فلقد ذكر مؤلف الأغاني قصة عن جد الفرزدق الشاعر العربي الكبير الذي لقب بمحيي الموؤودات لقاء ما كان يبذله من فضل في هذا السبيل. فعندما أقدم على إنقاذ أول ضحية من الموت بأن قدّم لأبويها فدية، أراد أن يسوغ لنفسه هذا السلوك فقال: « هذه مكرمة ما سبقني إليها أحد من العرب ». فلو أننا لمسنا في هذه المقولة معناها التاريخي لعلمنا أن شيئاً ما لم يكن قد تغيّر بعد في الوسط وفي العقلية الجاهلية في ما يتعلق بمسألة الموؤودة إبان نزول قانون التحريم. . وعليه فإن القيمة الخلقية التي عبّر عنها هذا القانون ـ قانون التحريم ـ لا يمكن أن تكون على أية حال ثمرة من ثمرات المجتمع الجاهلي[٢٩].

ونفس هذا الكلام نقوله بخصوص بقية الظواهر التي واجه الإسلام صعوبات بالغة في تغييرها واقتلاعها، وهو كاف في الدلالة على أن التغير العميق الذي خضع له المجتمع الجاهلي لم يكن تغيراً تلقائياً نابعاً من ذات المجتمع واستعداده الخاص كما

---

(٢٦) سورة الأنعام ــ آية: ١٥١.

(٢٧) سورة الإسراء ـ آية: ٣١.

(٢٨) سورة النحل ــ آية: ٥٨، ٥٩.

(٢٩) ميلاد مجتمع، ج ١ شبكة العلاقات الاجتماعية ـ ص ٤٥ وما بعدها.

يؤكد المذهب الاجتماعي، وإنما كان تغيراً مفروضاً من الخارج وراجعاً إلى عوامل غير اجتماعية.

٢ ـ بين أصالة الفرد والمجتمع

حينما نستعرض الآيات القرآنية الواردة في الموضوع، نجد أن القرآن صريح في إثبات أصالة كل من الفرد والمجتمع. فهو من جهة يوحي بأن المجتمع أو الأمة شيء موجود حقيقة، ومن ثم يتحدث القرآن عن المسؤولية الجماعية وعن آجال هذه الأمة ومصيرها المشترك، ولكن ذلك لا يلزم عنه امحاء الشخصية الفردية داخل هذا الكل الجماعي، والإقرار بنوع من الجبر الاجتماعي الذي يخضع له الأفراد كما هو واقع في المذهب الاجتماعي، فالفرد يبقى له استقلاله الذاتي وله أن يتصرّف بمحض إرادته وله أن يخالف المقررات الجماعية. فبخصوص الآيات التي توحي بوجود كيان اجتماعي حقيقي نجد تلك التي تذكر أن الأمم أو المجتمعات لها أجال كآجال الأفراد ولا تتقدم عنها ولا تتأخّر ﴿**ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾(٣٠). ﴿**كل أمة تدعى إلى كتابها**﴾(٣١) والمقصود بالكتاب هنا صحيفة الأعمال التي لا تختص بالأفراد فقط، فالآية توحي بأن المجتمعات لها أيضاً صحف أعمال، ويدعى كل مجتمع إلى كتابه، وليس ذلك كما يقول الشيخ مرتضى المطهري إلاّ من جهة أن المجتمعات تعد من الموجودات الحية الشاعرة القابلة للتكليف والخطاب.
وهناك آيات تثبت أن كل أمة لها شعور خاص، ومقاييس خاصة، وأسلوب خاص وذوق خاص، وقد تستحسن أمة ما تستقبحه أخرى كما في قوله تعالى: ﴿**زينا لكل أمة عملهم**﴾(٣٢). وبعض الآيات تنسب العمل الصادر من الفرد إلى مجتمعه، والعمل الصادر من جيل ماض إلى الأجيال المتأخرة لاتحادهم في الفكر والإرادة، كما حدث مع قوم ثمود حيث عمد أحدهم إلى عقر ناقة صالح فاعتبروا جميعهم مشتركين في الجريمة وحق عليهم العذاب: ﴿**فكذبوه فعقروها فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها**﴾(٣٣). وكذلك ما يحكيه القرآن عن بني إسرائيل رغم اختلاف أجيالهم

---

(٣٠) سورة الأعراف ـ آية: ٣٤.
(٣١) سورة الجاثية ـ آية: ٢٨.
(٣٢) سورة الأنعام ـ آية ١٠٨.
(٣٣) سورة الشمس ـ آية: ١٤.

﴿. . . وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من اللّه ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات اللّه ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾(٣٤)، وهناك آيات تبيّن أن الأمم والمجتمعات لها شعور وعمل وطاعة وعصيان، ولها مصير واحد، ولو لم يكن لهذه الأمم وجود عيني حقيقي لم يصح افتراض المصير والفهم والشعور والطاعة والعصيان لها، وهو تأكيد على وجود نوع من الحياة الجماعية مخالفة للحياة الفرديّة(٣٥).

وكما يصرّح القرآن الكريم باستقلال المجتمع في طبيعته وشخصيته وعينيته وقدرته وحياته وموته وأجله ووجدانه وطاعته وعصيانه، يصرح أيضاً أن الفرد قادر على العصيان أمام مقتضيات المجتمع استناداً إلى فطرة اللّه التي فطر الناس عليها. ويتضح هذا الحكم القرآني في الموضوع عبر محاور متباينة تسجلها الآيات القرآنية الآتية: **﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض اللّه واسعة فتهاجروا فيها فأولـئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا﴾**(٣٦).

فهؤلاء يعتذرون عن فعلهم لوقوعهم تحت الجبر الاجتماعي وهو أمر ينفيه القرآن إذ كان بإمكانهم أن يخرجوا من ذلك الجو الاجتماعي الفاسد إلى جو صالح: **﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾**(٣٧) والآية صريحة في أن ضلال الآخرين ليس مجبراً لمن اهتدى: **﴿أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم﴾**(٣٨)، والآية تشير إلى أن الفطرة تمنع الجبر الاجتماعي واتباع الآباء وتقاليدهم.

ويضاف إلى هذا كل الآيات التي سجلت دعوة الأنبياء إلى الثورة على العوائد الفاسدة التي استقرت في المجتمعات، فالمجتمع وإن كان له قدرة غالبة على قدرة الفرد إلّا أن ذلك لا يستلزم جبر الفرد في الأمور الاجتماعية. فالجبر الذي يقول به

---

(٣٤) سورة البقرة - آية: ٦١.

(٣٥) المجتمع والتاريخ، الشيخ مرتضى المطهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣/ ١٩٨٣ - ص ص ٣٤ - ٣٦ بتصرف.

(٣٦) سورة النساء - آية: ٩٧.

(٣٧) سورة المائدة — جزء من آية ١٠٥.

(٣٨) سورة الأعراف - جزء من آية: ١٧٣.

المذهب الاجتماعي قائم على أساس الغفلة عن أصالة الفطرة في الإنسان، وهي التي تمنحه نوعاً من الحرية والتمكن من العصيان أمام مقتضيات المجتمع[٣٩].

المبحث الرابع: العامل العقائدي

العامل العقائدي له دور حاسم في تكوين المجتمعات وسيرها وضبط حركتها عبر التاريخ وتوجيه مؤسساتها ونظمها، بل إن حركة الإنسان نحو البناء الحضاري عبر التاريخ كانت نقطة بدايتها عقيدة سماوية كما أن نقطة الانطلاق في إنشاء وتكوين المجتمعات وتحديد نظمها في الاجتماع والسياسة والاقتصاد كانت متصلة بالعقيدة ومؤسسة على مبادئها وتوجيهاتها، وبالمثل فإن الثورات الاجتماعية العظمى والانقلابات التاريخية الكبرى التي عرفتها المجتمعات البشرية والتي غيّرت مجرى التاريخ كانت مرتبطة بالأنبياء والرسالات السماوية.

فالعامل العقيدي كان يمثل التحدي الذي يدفع الإنسان إلى الحركة والبناء ويشكل الحافز الذي يدفع الإنسان إلى تحقيق مهمته وأداء الأمانة التي تحملها أمانة الاستخلاف وعمارة الأرض.

إن الشروط الأولية لقيام شبكة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية كما يقول مالك بن نبي لا تتصور دون وجود عناصرها الأولية وهي: الإنسان في إطار الزمان والمكان، ولكن القدرة الإبداعية الخلاّقة في الإنسان لا تبدأ عملها بصفة تلقائية دون وجود الحافز أو التحدي الدافع إلى الحركة. إن هناك جماعات بشرية ما زالت تعيش حتى الآن في مرحلة ما قبل الحضارة. وإنما تبدأ هذه القدرة الإبداعية مباشرة عملها الخلّاق إثر حدوث عارض غير عادي، أو بعبارة أخرى ظرف استثنائي. وقد عبّر المؤرخ الإنجليزي توينبي على هذا الحدث العارض بالتحدي الذي يخلقه الوسط الطبيعي أو البشري بحيث يصبح المجتمع ملزماً بمواجهته والإجابة عليه. وعبّر عنه هيغل بالظرف الاستثنائي الذي يظهر في صورة تعارض بين قضية ونقيضها. والمجتمعات المعاصرة يقول مالك بن نبي لا تخرج عن إحدى مجموعتين مجموعة المجتمعات التاريخية ومجموعة المجتمعات الراكدة، التي يسميها علماء الاجتماع بالمجتمعات البدائية، ومجموعة المجتمعات التاريخية التي تكوّن ٨٠٪ من مجموع

---

(٣٩) الشيخ مرتضى المطهري، المصدر السابق - ص ص ٤١ - ٤٢ بتصرف.

سكان البسيطة يعتبر الظرف الاستثنائي الذي سجل نقطة الانطلاق في تاريخ مجتمع معيّن منها يتفق في الحقيقة مع ظهور فكرة دينية في مجرى حضارة معيّنة فالفكرة التاريخية التي غرست بذرتها في حقل التاريخ هي فكرة دينية ومعنى هذا أن الظرف الاستثنائي الذي يلد مجتمعاً يتفق في الواقع مع الفكرة الدينية التي تحمل مقاديره كما تحمل النطفة جميع عناصر الكائن الحي الذي سيخرج فيما بعد إلى الوجود. فالعلاقة الروحية بين اللّه وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية وهذه بِدَوْرِها تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان(٤٠).

لقد حاولت المدارس الاجتماعية أن تبحث عن هذا التحدي أو الظرف الاستثنائي الذي أوجد التفاعلات الاجتماعية ووجَّه الإنسان نحو البناء بحيث أرجعته هذه المدارس على اختلافها إلى الشروط المادية بما فيها العوامل البيئية والتكنولوجية والاقتصادية، بينما ركّز المذهب الاجتماعي على تلقائية التفاعلات الاجتماعية، وهي مسلمة ينقضها الواقع الحالي للمجتمعات البدائية، التي تتوفر على نفس الشروط الأولية المتوفرة في المجتمعات التاريخية وهي الإنسان والزمان والمكان، ومع ذلك ظلت مجتمعات راكدة.

وهذا التصور الذي تحمله المدارس الاجتماعية بمختلف اتجاهاتها يقف على النقيض تماماً مع مقتضيات المذهبية الإسلامية التي تجعل من العقيدة عاملاً حاسماً وهي في الوقت نفسه تأخذ في اعتبارها الظروف المادية والبيئية والاجتماعية التي تنمو فيها حركة الإنسان.

والقرآن الكريم ركّز على العامل العقائدي باعتباره عاملاً حاسماً بإمكانه أن يغيِّر مجرى الأحداث ويبدّل من سير المجتمعات رغم توفر الإمكانيات المادية ووجود الشروط البيئية المواتية.

إن القرآن الكريم يذكر أن كثيراً من الأمم والشعوب كانت لها القوة والمنعة وكانت في مركز الثقل، ومع ذلك لم تكن أبداً استثناء من السنة الكونية كما تبيّن الآيات التالية: ﴿**أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم، كانوا أشد منهم قوة وآثاراً في الأرض فأخذهم اللّه بذنوبهم وما كان لهم من**

(٤٠) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ج ١، شبكة العلاقات الاجتماعية ـ ص ٥٠.

الله من واق. ذلك بأنهم كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فكفروا فأخذهم الله إنه قوي شديد العقاب﴾[٤١]. ﴿أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات، فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[٤٢]. ﴿فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة، أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة، وكانوا بآياتنا يجحدون﴾[٤٣].

وهذه الآيات صريحة في التأكيد على العامل العقائدي في تغيّر مجرى المجتمعات رغم الإمكانيات المادية ورغم القوة والمناعة التي تتوفر عليها. والعامل العقائدي له دور إيجابي في تأكيد التماسك الاجتماعي والحفاظ على توازن المجتمع باعتباره وسيلة فعّالة في ضبط سلوك الناس وتحذيرهم من المخاطر التي تؤدي إلى انحلال مراكز القوى في المجتمعات وانهيار مؤسساتها، وتفكك بنيتها وما يستتبع ذلك من تدهور وسقوط حضاري.

لقد سجل التاريخ هذه العلاقة الجدلية القائمة بين العامل العقائدي وبين تطور المجتمعات سلباً وإيجاباً، وتاريخ المجتمعات الإسلامية بالذات خير شاهد على ذلك كما أبرز ذلك شيخ الإسلام الإمام ابن تيمية. لقد لاحظ ابن تيمية أن هناك علاقة طردية بين صفاء العقيدة وتقدم المجتمعات وبالعكس. فكلما كانت العقيدة صافية كلما تحقّق وساد الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي وازداد المجتمع قوة وتفوقاً. وبقدر ما تضطرب العقيدة بقدر ما تسير المجتمعات نحو الاضطراب سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. لقد طبّق ابن تيمية هذه القاعدة في تفسير تفكك المجتمعات الإسلامية ابتداءً من دولة الأمويين التي ظهرت فيها البدع الكلاميّة إلى دولة العباسيين وما بعد العباسيين حيث ظهر الإلحاد وتفشت المظاهر المرضية للدين في شكل الطرق الصوفية وتحولت العقيدة من مصدر قوة إيجابية محركة للهمم ودافعة للتقدم إلى قوة سلبية عائقة.

لقد صاغ ابن تيمية حديثه عن العلاقة بين العقيدة وسير المجتمعات في شكل

---

(٤١) سورة غافر ـ آية: ٢١ ـ ٢٢.
(٤٢) سورة الروم ـ آية: ٩.
(٤٣) سورة فصلت ــ آية: ١٥.

علاقة منطقية تقوم على أساس وجود تلازم مطرد بين النتائج ومقدماتها كما سنبين في هذه المقتطفات. ففي حديثه عن سقوط دولة بني أمية بعد أن ظهر في بعضهم القول بالتعطيل وغيرها من البدع الكلامية عاد عليهم شؤمهم بزوال دولتهم. « فإنه إذا ظهرت البدع التي تخالف دين الرسل انتقم اللّه ممن خالف الرسل وانتصر لهم »(٤٤).

ويُرْجِعُ السبب في تسلط الروم النصارى على العباسيين وأخذهم الجزيرة والثغور الشامية وبيت المقدس في أواخر المائة الرابعة ودمشق إلى ظهور النفاق والبدع والفجور المخالف لدين الرسل حسب تفسير ابن تيمية. وعندما تولى نور الدين الشهيد وقام بما قام من أمر الإسلام وإظهار الحق ظهر الإسلام وفرض سيطرته السياسية من جديد « فكان الإيمان بالرسل والجهاد عن دينه سبباً لخير الدنيا والآخرة، وبالعكس، البدع والإلحاد ومخالفة ما جاء به الرسل سبب لشر الدنيا والآخرة » « فلما ظهر في الشام ومصر والجزيرة الإلحاد والبدع سلط عليهم الكفار، ولما أقاموا ما أقاموه من الإسلام وقهر الملحدين والمبتدعين نصرهم اللّه على الكفار » « وكذلك لما كان أهل الشرق قائمين بالإسلام كانوا منصورين على الكفار المشركين من الترك والهند والصين وغيرهم، فلما ظهر منهم ما ظهر من البدع والإلحاد والفجور سلط عليهم الكفار »(٤٥).

وهذه القاعدة العامة التي صاغها الإمام ابن تيمية في هذا الشكل المنطقي يمكن أن تعمم على كثير من التحولات الاجتماعية التي عرفتها دول العالم الإسلامي في ماضيها وحاضرها كما حدث مع المرابطين والموحدين وبلاد الأندلس... وفي تاريخنا الحديث تظل حرب فلسطين في سنة ١٩٤٨ وأحداث أفغانستان التي سميت بالظاهرة الأفغانية خير شاهد على تلك العلاقة الطردية.

---

(٤٤) تراجع هذه المقولة في رسالة الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية، إخراج المكتب الإسلامي السعودي بالمغرب، مجلد ١٣ ـ ص ١٧٧ ـ ١٨٠.

(٤٥) تراجع هذه الشواهد في المصدر السابق نفس الصفحات.

خلاصة الأبواب الثلاثة:
جدول مقارن لنقاط الاتفاق والاختلاف
بين المنهج الوضعي والإسلامي

هذه المقارنة توضح المساحة التي يلتقي فيها المنهج الإسلامي مع المناهج الوضعية، وتعيّن الحدود الفاصلة بينهما في نفس الوقت. فإذا كان لكل مجتمع مشكلاته واهتماماته وخصوصياته، وإذا كان كل منهج يحمل الخلفيات التي نشأ عنها. . .، فإن ذلك لا يمنع وجود مساحة يلتقي فيها المنهج الإسلامي مع المناهج الوضعية وتلتقي فيها القضايا والمشكلات التي يعالجها كل منهما.

وهذه الخلاصة تسجل نقاط الاتفاق والاختلاف، سواء تعلق الأمر بمجال الدراسة أو المنهج المتبع فيها، أو الحدود التي تقف عندها، أو التداخل الموجود بين المنهجين وطبيعة العلاقة التي تربط بينهما، أو الأهداف التي يقصد إلى تحقيقها كل منهما. . .

وهذه الخلاصة سأعرض فيها أوجه الاتفاق والاختلاف في شكل مقابلة بين المنهجين حتى تسهل مقارنة الأسس التي يقوم عليها كل منهما، والنتائج التي تترتب على هذه الأسس.

المنهج الوضعي	المنهج الإسلامي
١ - من حيث مجال الدراسة	
بالنظر إلى مجال الدراسة نجد أن علماء الاجتماع تشغلهم اهتمامات ذات طبيعة مختلفة ومتنوعة. فهناك المجالات التي تتصل بالوقائع الاجتماعية القابلة للدراسة الواقعية والمشاهدة الحسيّة، وهي الدراسة التي تتعلّق بميادين التنظيم والضبط الاجتماعي والاستطلاعات الخاصة بمعرفة رأي الجمهور حول قضايا معينة. . . وهي مجموع القضايا التي يمكن للباحث الاجتماعي أن ينتهي فيها إلى نتائج إلى حد ما يقينية، وهناك المجال الذي يتصل بالجانب الغيبي أو ما يسمى بميتافيزيقا علم الاجتماع، وهي الدراسة المتصلة بأصل النظم الدينية والأخلاقية والأسرية وطبيعة القوانين التي تخضع لها الحياة الاجتماعية في سيرها التاريخي وإمكانية التنبؤ بمصير المجتمعات. . . وهذا المجال لا يستوعبه المنهج الوضعي، ويمكن أن نعتبر النتائج التي انتهى إليها مجرد فروض وليست نتائج علمية ملزمة.	يلتقي المنهج الإسلامي مع المنهج الوضعي في دراسة الوقائع الاجتماعية ذات الطبيعة الواقعية المحضة كما يشترك معه في دراسة القضايا ذات البعد الغيبي، ولكنه يختلف معه من حيث الوسائل التي يوظفها في دراسة هذا الجانب، ففي الوقت الذي يقتصر فيه المنهج الوضعي على الوسائل الحسيّة يوظف المنهج الإسلامي مصادر معرفية تتصل بإخبارات الوحي، ومن هنا تعتبر كثير من التساؤلات التي يطرحها علماء الاجتماع محسومة في بعض جوانبها على الأقل. كما أن التساؤلات التي يطرحها الباحث المسلم حول هذه القضايا لا تتعلّق بأصول هذه القضايا بقدر ما تنصب على تفاصيلها واكتشاف جزئياتها في ضوء المفاهيم الكليّة التي يقدمها الوحي حول هذه القضايا والتي يتعامل معها على أساس أنها مسلمات يهتدي بها لا على أساس أنها فروض يسعى إلى إثباتها، وهذا يُغني الباحث المسلم عن ذلك الجدل السوسيولوجي العقيم الذي دار حول هذه القضايا.
٢ - من حيث المنهج المتبع في الدراسة	
من حيث المنهج المتبع في الدراسة يقرر المنهج الوضعي أن السيادة النهائية في بناء كل معرفة اجتماعية يقينية قد استقرّت للمنهج التجريبي الذي يركز على الدراسة الحسيّة الواقعية والموضوعية وتتبّع الظاهرة	يلتقي المنهج الإسلامي مع الوضعي في كونه يركز على الدراسة الواقعية والموضوعية والتتبّع الدقيق للظاهرة المدروسة بالوسائل الحسيّة المتاحة ولكنه لا يدعي أن الحقيقة العلمية حكر على التجربة

المنهج الإسلامي	المنهج الوضعي
وحدها وأن الوجود الواقعي حكر على الوجود المادي وحده، ويقرر أن التزام المنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية لا يتحول بالضرورة إلى الاعتقاد في العلم التجريبي كطريق وحيد مشروع ورفض ما عداه من الطرق، ومن ثم يعيد الاعتبار إلى وسائل أخرى توفر إمكانيات أكثر لتحقيق الموضوعية العلمية في المسائل الحياتية وبخاصة الوحي باعتباره أهم الأسس التي يقوم عليها المنهج الإسلامي وأهم مصدر من مصادره المعرفية التي تكشف كثيراً من الجوانب التي يعجز العلم الوضعي عن الخوض فيها.	المدروسة بالوصف والتحليل بعيداً عن كل الأفكار المسبقة ذات الطبيعة الاستبطانية. وحينما يصر المنهج الوضعي على استبعاد كل الأنساق المعرفية الأخرى ويتخذ من العلوم الطبيعية سلطة مرجعية قادرة على إعطاء تفسير علمي لكل ما يتصل بالإنسان من قضايا ومشكلات يكون قد تجاوز حدود العلم إلى الاعتقاد في العلم، فلم يعد العلم مجرد أسلوب في البحث وإنما يتحول إلى دعوة عقائدية يحل محل العقائدية الدينية التي عمل على نقضها.
٣ - من حيث نتائج الدراسة	
يختلف المنهج الإسلامي عن الوضعي من جهة أنه لا يدعي أن هذا الوجود الحسي هو وحده موضوع الدراسة فهو لا ينكر الجوانب المعنوية المتصلة بالإنسان ولا يختزلها في أبعادها المادية الواقعية بل يعترف بها كحقيقة موجودة ومستقلّة تماماً بنفسها وهنا تأخذ الحقائق صورتها الكاملة. فهو منهج ينظر إلى الحقائق كما هي لا كما يريدها أن تكون. على عكس المنهج الوضعي لا يؤمن المنهج الإسلامي بالحياد الأخلاقي للعلم	من حيث نتائج الدراسة يقع المنهج الوضعي في كثير من التناقضات وينتهي إلى كثير من السلبيات. فهو حينما يعتمد الأسلوب الحسي مصدراً معرفياً وحيداً ويقصي ما سواه ينتهي حتماً إلى اختزال الوجود الواقعي في الوجود المادي وإنكار الوجود الروحي والمعنوي كحقيقة مستقلة عن صورها الإنسانية والاجتماعية واستبعاد كل ما هو خارق وفوق طبيعي ما لم يجسده الواقع الحسي، وهو من تناقضات الوضعية إذ الوجود الروحي لا يمكن أبداً اختزاله في الجانب المادي المفارق له ولا يثبت له وجوده إلّا خارج هذا الوجود الحسي. والمنهج الوضعي حينما يفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة ويفصل

المنهج الوضعي	المنهج الإسلامي
العلم عن مجال القِيَم يستبعد من قاموسه كثيراً من المصطلحات التي تعبّر عن وجود فئات اجتماعية متباينة كالمؤمنين والمتقين والمشركين والمنافقين... وهي فئات اجتماعية موجودة تتفاعل مع بعضها البعض ولكل منها سلوكها الاجتماعي الخاص حسب القِيَم التي تؤمن بها، وهو أمر له دلالته القاطعة على قصور المنهج الوضعي عن استيعاب الواقع الاجتماعي في صورته الكاملة لاعتماده على المقاييس المادية فقط دون أن يأخذ بعين الاعتبار المقاييس المعيارية.	ولا تنفصل فيه أحكام الواقع عن أحكام القيمة ومن ثم تظهر مقاييس جديدة في التصنيف تركز على الجوانب القيمية وهو أصدق في الدلالة إذ لا سبيل إلى تجاهل واقع الناس ونمط حياتهم وحقيقة ما هم عليه.
٤ - من حيث حدود الدراسة	
من حيث حدود الدراسة يقف المنهج الوضعي عند حد الدراسة التقريرية التي تكتفي بالوصف والتتبّع المباشر للظاهرة، ويقرر أن العلم يلتزم فقط بدراسة ما هو كائن ولا يهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون، وكل تجاوز لمجال الواقع المعاش هو تجاوز للمنهج العلمي في حد ذاته.	على عكس النظرة الوضعية يتجاوز المنهج الإسلامي مستوى الدراسة الوصفية إلى مستوى التقييم وطرح البديل في ضوء المُثُل والمفاهيم التي يطرحها الوحي، فهو يقرر أن الدراسة الوصفية ليس لها أية دلالة إذا لم تكن هادفة وملتزمة بالكشف عن السلبيات التي تتخلل المجتمعات وتعيين الحلول الممكنة.
٥ - من حيث النظرة التكاملية في التفسير	
تميزت النظريات الاجتماعية في القرن التاسع عشر بالذات بالتركيز على العامل الأحادي في التفسير، ومن ثم ظهرت نظريات متعددة ومتباينة بحسب تنوع العامل الذي تعتبره كل نظرية في التفسير.	يأخذ المنهج الإسلامي بعين الاعتبار مجموع العوامل المؤثرة في تشكيل الأنماط الاجتماعية وتوجيه الأحداث التاريخية وان كانت هذه العوامل تتفاوت من حيث درجة أهميتها. وعلى عكس المناهج الوضعية يقرر

المنهج الإسلامي	المنهج الوضعي
المنهج الإسلامي أن التركيز على تغيير الوضع السائد لا يعني بالضرورة استبعاد النظرة المحافظة التي تركز على البناء والتفاعل، فهناك حالات تستدعي التغيير وأخرى تستدعي الحفاظ على الوضع القائم. فعلم الاجتماع الإسلامي حينما يعمل على الحفاظ على النموذج الاجتماعي القائم لا يعمل على تبرير الوضع الاجتماعي الفاسد وتبرير مصالح طبقية ضد أخرى كما يدعي نموذج الصراع بل يسعى إلى الحفاظ على النموذج الإلهي في المجتمع. وبالمثل حينما يعمل المنهج الإسلامي على التغيير فهو تغيير نحو الأفضل والتغيير يتجه إلى مجال القِيَم أكثر مما يتجه نحو المكاسب المادية وهو أهم ما يميز مفهوم التغيير في الإسلام عنه في نظرية الصراع.	وبالرغم من أن علم الاجتماع تجاوز هذه المرحلة إلاّ أن تعارضاً حاداً ظل مصاحباً للنظرية الاجتماعية تجلى بالخصوص في انقسامها بين نموذج الصراع والبنائية الوظيفية. ففي حين يركز الأول على التغيير وقلب الوضع السائد يركز الثاني على التفاعل والتماسك الاجتماعيين والحفاظ على الوضع القائم، وتبني أحد الاتجاهين يستلزم بالضرورة نفي الآخر. ومن هنا تفقد المناهج الوضعية تلك النظرة الشمولية في دراسة قضايا الإنسان والمجتمع.
٦ ـ من حيث أهداف الدراسة	
على العكس من هذا المنحى المادي الذي سارت فيه المناهج الوضعية يهدف المنهج الإسلامي إلى اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والطبيعة وينتفي فيه ذلك التعارض المفتعل بين التفسير السببي للظواهر وبين إرجاع تلك الأسباب إلى مصدرها ومرتبها الأول. وعلى العكس من المنحى النسبي الذي تؤكد عليه المناهج الوضعية يهدف المنهج الإسلامي إلى تحرير الإنسان من التمزق والانفصام ويضع النسبية في	على مستوى الأهداف تظهر الفواصل بين المنهجين واضحة. فمن جهة أولى تهدف المناهج الوضعية إلى إعطاء تبرير مشروع للتصورات المادية حول العالم والإنسان والحياة وتثبيت القِيَم الإلحادية. ومن جهة ثانية تهدف المناهج الوضعية إلى تعميق نزعة الشك وخلخلة البنية الفكرية وتعميق الانفصام في الشخصية الإنسانية بالتأكيد على نسبية القِيَم والمعتقدات.

المنهج الوضعي	المنهج الإسلامي
ومن جهة ثالثة تهدف المناهج الوضعية إلى تبرير الوضع الاجتماعي القائم عن طريق التأكيد على مشروعية المتواضعات والعادات والأعراف السائدة واعتبار ما هو سائد مقياساً تقاس به قِيَم الحق والعدل. ومن جهة رابعة تلتزم المناهج الوضعية بخدمة أهداف قومية وطبقية والانتصار لفئة ضد أخرى وتقديس قِيَم ومُثل اجتماعية ضد أخرى وهو أمر يؤكد نزعتها الإنسانية التي ترتبط بأهداف ضيقة ومنحازة حسب ما تمليه المصالح الذاتية.	إطارها الصحيح حيث يفصل بين ما هو متغير ومتجدد في حياة الناس وبين ما هو ثابت وأساسي في هذه الحياة بالتأكيد على المثل المطلقة والقِيَم التي تحكم معتقدات الناس وتضبط مقاييسهم في الحق والعدل وتوجه سلوكهم وفق هذه الموازين. ومن ثم يفرض المنهج الإسلامي نمطاً اجتماعياً نموذجياً ينبغي العمل على تحقيقه واقعياً في حياة الناس. وعلى عكس المنحى الايديولوجي للمناهج الوضعية يهدف المنهج الإسلامي إلى محو الفواصل بين الشعوب إلّا ما اتصل منها بالعقيدة، فهو يرفض التعصب القومي ويعادي التحيّز والاستعلاء، وهو ليس حرباً على الإنسان بل دعوة إلى بنائه.
٧ ـ من حيث العلاقة بين المنهجين	
إذا نظرنا إلى النظريتين الاجتماعيتين السائدتين اليوم في علم الاجتماع نجد لكل منهما نسقاً خاصاً وتصوراً معيّناً ورؤية مستقلة تعبر عن فلسفة معينة. فالنظرية الرأسمالية لها نظامها الداخلي الذي ينبثق عن الايديولوجيا الرأسمالية التي تقدس القِيَم الفردية. وبالمقابل تنبثق الايديولوجيا الماركسية عن المادية التاريخية، وكلتا النظريتين تمثلان بناء مستقلاً ومذهباً متميزاً على مستوى التحليل والتفسير والمنطلقات والتصورات والأهداف...	المنهج الإسلامي رؤية شاملة ونظرة متكاملة يعبر عن منظومة فكرية متميزة عن كل التصورات الوضعية بكل ما تطرحه من مفاهيم نسبية. ومن هذا المنطلق تحدد علاقة علم الاجتماع الإسلامي بعلم الاجتماع العام. فهذه العلاقة ليست كما تَصَوَّرها بعض الباحثين علاقة تداخل، فعلم الاجتماع الإسلامي ليس مجرد فرع إلى جانب بقية الفروع بل هو بناء مستقل يقوم في مقابل بقية المذاهب والنظريات، يتخذ من المذهبية الإسلامية إطاراً تفسر في ضوئه كل الجزئيات وتنتظم فيه كل الفروع.

الباب الرابع

نحو صياغة منهجية لدراسة
التراث الاجتماعي في الإسلام



تمهيـــد

حاولت في الأبواب السابقة أن أعرض لسلبيات الميثودولوجيا الوضعية لتكون منطلقاً وأساساً نحو تقديم بديل منهجي يتجاوز هذه السلبيات، وحاولت أن أقدم مجموعة ضوابط منهجية هي بمثابة معالم في طريق الباحث المسلم تجنّبه الوقوع في تلك السلبيات وتجعله منسجماً في تحليلاته وبحوثه مع ثقافته وتراثه وواقعه الاجتماعي ليتجاوز بذلـك المأزق الـذي انتهت إليه النـظرية الاجتـماعية في العـالم العربي والإسلامي. وفي هذا الباب سأسعى إلى تقديم تصور منهجي ينطلق كذلك من مقررات ومسلمات ومنطلقات المذهبية الإسلامية بخصوص تعـاملنا مـع التراث الاجتماعي الإسلامي. وهذه المحاولة تهدف كذلك إلى تحديد بعض المعالم التي يمكن أن يستعين بها الباحث المسلم في دراسة التراث الاجتماعي الذي خلفه العلماء المسلمون أو الذي أثمرته البيئة الثقافية التي خلقت شروطها الحضارة الإسلامية. فنحن نعتقد أن هناك فرقاً شاسعاً بين ما هو نابع من الإسلام نفسه وأنتجه العقل المسلم الملتزم بعقائديته والذي ينضبط بالوحي ومسلماته، وبين ما هو دخيل ولا ينتسب إلى الإسلام إلاّ من حيث ظهوره في البيئة الإسلامية وفي ظل ظروف وعوامل تاريخية وثقافية واجتماعية خاصة.

وهذا التمييز ضروري وهو مطروح بحدة ليس في مجال التفكير الاجتماعي فحسب بل في كل مجالات المعرفة الإنسانية التي تتفاعل فيها الثقافات ويؤثر بعضها في

بعض. وهذه المشكلة مطروحة من قديم، طرحت على علماء السلف في رد مناهج المتكلمين التي اعتبروها مناهج مبتدعة ومخالفة للمنهج القرآني في الاستدلال وإقامة البراهين، وطرحت فيما بعد مع علماء الإسلام في مواجهة الثقافات الأجنبية الوافدة مع الفلاسفة الذين تمثلوا ثقافة اعتبرت مناقضة لأصول الثقافة الأصيلة، وطرحت مع جماعة المتصوفة لأسباب منهجية مماثلة.

ونحن نعرض اليوم للتفكير الاجتماعي في الإسلام لا ينفصل حديثنا عن هذه التيارات الثقافية كلها، ومن ثم تطرح علينا المشكلة من جديد وتثير في أنفسنا نفس التساؤلات والاعتراضات. لقد استقر في ذهن كثير من الباحثين المعاصرين أن التفكير الاجتماعي في الإسلام مرتبط بالتيارات الكلامية والفلسفية والصوفية، عندما أرادوا دراسة هذا الجانب الثقافي من الإسلام صرفوا كل اهتماماتهم وجهودهم في التنقيب عن هذا التراث في هذه الحدود التي رسموها وتحولت اهتماماتهم عن التفكير الاجتماعي كما أصله الإسلام، وجسده الوحي وتبلور في الجهود العلمية الملتزمة التي خلفها كبار العلماء إلى الاهتمام بالثقافة الاجتماعية المنتسبة إلى الإسلام والتي نشأت في البيئة الإسلامية. وأصبح الممثلون الحقيقيُّون للتفكير الاجتماعي في الإسلام هم جماعة الفلاسفة والباطنية والمتصوفة والمتكلمين، وبرزت أسماء لامعة كالفارابي وابن سينا واخوان الصفا... وضاعت جهود الإسلاميين التي تنبثق من صفاء الإسلام وسط هذا الزحام.

ومن جهة ثانية اتجهت كثير من الدراسات والجهود المعاصرة نحو إسقاط المفاهيم الحديثة على التراث الاجتماعي الإسلامي، وسخروا هذا التراث لخدمة أغراضهم الإيديولوجية وأخضعوه لقوالب جاهزة تعبر عن مشكلات عصرهم واهتماماتهم المستجدة وتعسفوا في تأويل هذا التراث حتى يتلاءم مع أفكارهم واتجاهاتهم، وكأن هذا التراث أصبح مادة خام قابلة للتشكيل حسب الطلب يجد فيها بغيته المادي والعلماني والماركسي والليبرالي... من غير قيد ولا ضابط.

ومن هنا تأتي هذه المبادرة لتؤكد أن الثقافة الإسلامية ثقافة أصيلة وملتزمة ومتميزة بروحها، ومستقلة بمنهجها وموضوعها وتصوراتها ولها نسقها الخاص، ونظامها الفكري الخاص، وأسلوبها الخاص، وليست ثقافة مائعة ومفتوحة على كل التجارب والأهواء والأفكار.

وتأكيداً على هذه الاستقلالية والتميّز ادعو إلى أن يكون تعاملنا مع الثقافة الإسلامية عموماً، ومع التراث الاجتماعي خصوصاً مبنياً على نفس الأسس التي كان يتعامل بها العلماء المسلمون مع مختلف الثقافات ومختلف الأوضاع المستجدّة في حياة الناس، تلك الأسس التي تسعى إلى إخضاع كل المستجدات لمقررات الوحي وذلك عبر نظام خاص من التفكير وأسلوب خاص في التحليل وطرح القضايا، ومنهج متميز هو المنهج الأصولي الذي يكفل الحفاظ على استقلالية الثقافة الإسلامية في مختلف جوانبها، ويسعى إلى عزل وطرد العناصر الدخيلة من أفقها الفكري.

وسوف تتحدد طبيعة تعاملنا مع التفكير الاجتماعي في التراث الإسلامي أساساً وفق مقتضيات هذا المنهج، كما أننا سنسعى من خلاله إلى إعطاء صورة أصدق على ما نعتقد أنّه يمثل هذا الجانب الثقافي بالفعل وذلك عبر الفصول الآتية:

الأول: المنهج الأصولي وتعدد المدارس الاجتماعية.
الثاني: المنهج الأصولي، وتقييم الحركة النقديّة حول ابن خلدون.
الثالث: المنهج الأصولي وتطور الفكر الاجتماعي والسياسي في الإسلام.

المنهج الأصولي وتعدد المدارس الاجتماعية

المبحث الأول: ضرورة إعادة الاعتبار للمنهج الأصولي

خلال الفترة التي عاش فيها الرسول صلّى اللَّه عليه وسلّم بين الأمة، كانت كل الآراء والاجتهادات ترجع إلى الوحي مباشرة، فإما أن ينكرها فيسقط اعتبارها واما أن توافقه فتدخل ضمن السنّة النبوية من باب التقرير. ولكن الدعوة ـ دعوة الإسلام ـ أكبر من الدعاة، والنبوة لا بد منقطعة ورسالة التوحيد لا بد مستمرة، ومن هنا كان على العقل المسلم أن يباشر مهامه قصد الحفاظ على استمرارية هيمنة الوحي بكل ما يفرضه من أفكار وعقائد ونظم وأخلاقيات وسلوك. . . لقد كان انقطاع الوحي دعوة مباشرة إلى العقل المسلم للوفاء بالتزامات الخلافة التي أسندت إليه والأمانة التي تحملها والعهد الذي أخِذَ عليه، وكان انقطاع الوحي إيذاناً مباشراً للإنسان المسلم ليتسلّم هذه المهام والمسؤوليات التي تحملها بكامل الوعي والطواعية والرضى.

إن الوحي يأتي للتقويم وإعادة الإنسان إلى ممارسة مهمته الأصلية التي وكل بها بعد أن تعصف به الانحرافات وأنواع الضلالات بعيداً عن الطريق الحق. فإذا تشعبت به الطرقات والمعتقدات والمذاهب والأهواء جاء الوحي ليعيده إلى الصواب حتى يتمكن من مواصلة المسير.

والقرآن الكريم يصرّح بأنّه جاء ليذكر بالعهد الذي أخذه اللَّه على عباده لقوله تعالى: **﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين. أو تقولوا**

إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾[1]. فإذا وضع الإنسان خطواته على الطريق انقطع الوحي ليتابع المسير. وحتى يظل ثابتاً على هذا الطريق كان لا بد أن يستمر على منهج يتخذه مقياساً لضبط تصرفاته وحركاته، ويُخْضِع له اجتهاداته ويصدر وفقه في قراراته، وهذا المسلك هو الذي تفرد به علماء الإسلام وهو الذي عرف عندهم بالمنهج الأصولي.

ولا نقصد بالمنهج الأصولي معناه المستعمل في أصول الفقه والذي يرتبط بإخضاع الأحكام الشرعيّة لأدلتها التفصيلية فحسب، وإنما نقصد معناه الشامل الذي يتجاوز دائرة التشريع ليمتد إلى مجال الفكر والثقافة والتصورات التي يحملها الإنسان عن الكون والحياة.

فالمقصود بالمنهج الأصولي هو ذلك النهج الذي نهجه علماء الإسلام في صياغة أفكارهم وثقافتهم وتصرفاتهم وفق الأصول الشرعية الكلية حتى تأخذ الصفة الدينية التي تستمد شرعيتها من عقيدة التوحيد، وهو الميزان الذي توزن به كل المنطلقات والتصورات وتضبط به كل الآراء والفلسفات والمعتقدات مهما تعددت منابعها ومفاهيمها، وهو مجموع هذه الموازين التي تحفظ به قدسية الوحي وعصمة الرسالة من فقدان معالمها لتظل الرؤية المهيمنة على العقل المسلم هي رؤية الوحي ويظل الزمام الذي يتمسك به العقل المسلم هو زمام الرسالة، وهو الضامن لاستمرارية الوحي بالمجهود البشري، الغاية منه جعل الهيمنة على أفعال الإنسان للوحي وصبغة الحياة بالصبغة الشرعية وتحقيق معنى الإلوهية في الأرض، وأخيراً فالمنهج الأصولي هو السياج الذي استخدمه علماء المسلمين للحفاظ على جوهر الإسلام من الذوبان والحفاظ على الذات الإسلامية وصقل الشخصية الإسلامية ونفض كل العلائق الأجنبية عنها.

لقد كان على علماء المسلمين في ضوء هذه النظرة الأصولية أن يضعوا ضوابط دقيقة وشاملة، دقيقة حتى يتمكنوا من التمييز بين ما هو إنساني وضعي وبين ما هو ديني إلهي في أدق ما يعرض عليهم من مسائل، وشاملة حتى تستوعب كل جزئيات الحياة فكراً وعقيدة وسلوكاً.

---

(١) سورة الأعراف - الآيات - ١٧٢ - ١٧٣.

إن هذا المنهج وجدت له تطبيقات دقيقة في كل المجالات الثقافية فقد وظفه علماء الإسلام في الحفاظ على جوهر العقيدة من الضلالات الدخيلة وهو ما عبّروا عنه بأصول الدين، ووظفوه في الحفاظ على جوهر الشريعة وطابعها الإلهي لاستمرارية هيمنة الوحي عليها وهو ما عرف عندهم بأصول الفقه.

١ - في المجال العقيدي

في المجال العقيدي وظف هذا المنهج في استقلال المذهبية الإسلامية في نظرتها إلى الوجود والإنسان والحياة، واستخدم كإجراءات منهجية مضادة لإيقاف الفكر الوافد والثقافة الأجنبية. ولعل القارىء حينما يعرض لموقف الإسلاميين الحاسم من الفلسفة اليونانية ذات الأسس المناقضة للأسس الإسلامية وذات المضامين الإلحادية والتي توحي بتصورات مادية للكون والحياة والإنسان، يقف على فكر متميّز وحضور كامل للعقل الإسلامي الواعي والملتزم بثقافته وعقيدته.

وبالمقابل قامت محاولات فلسفية للتوفيق ـ وبشكل متعسف ـ بين الثقافتين المتعارضتين مبدئياً، كانت في الحقيقة على حساب الحقائق الإسلامية وأدت إلى كثير من التشويه.

لقد كان رفض العلماء المسلمين للثقافة اليونانية تعبيراً عن موقف واعي لتشبعهم بروح التوحيد واقتناعهم باستحالة تمثيل تلك الثقافة واخضاعها لمقومات المذهبية الإسلامية للتعارض الجوهري القائم بينهما.

لقد وجّه القرآن الكريم أنظار المسلمين إلى المجال الواقعي الذي يستطيعون أن يبدعوا فيه، واختص الوحي بالحقائق الغيبيّة التي لا سبيل إلى إدراكها. وهذه القناعة الفكرية كان لا بد لها أن تصطدم ـ كما يقول ابن خلدون ـ بمزاعم الفلاسفة في إمكانية إدراك الوجود كله الحسي وما وراء الحسي ومعرفة أحواله بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وتسليمهم بأن تصحيح العقائد الإيمانية إنما يتم من قبل النظر لا من جهة السمع[٢].

إن معارضة المسلمين للثقافة الوافدة سواء في مجال الفلسفة أو المنطق لم تكن

---

(٢) مقدمة ابن خلدون، الجزء الثالث ـ ص ١٢٠٩.

معارضة للفلسفة أو المنطق كمسلك للنظر العقلي، بل جاءت معارضتهم لهما نتيجة مفروضة للتعارض الجذري بين العقيدة الإسلامية القائمة على التوحيد وبين التصورات الفلسفية الوثنية التي تشبع بها كل من المنطق والفلسفة اليونانيين. فالمنهج الأصولي لا يمكن أن يستوعب المتناقضات ويصهرها في كل واحد. فقد كانت الفلسفة اليونانية تعبيراً تشاؤمياً عن حياة أمة ملحدة وقدمت تفسيراتها عن الوجود والإنسان في ضوء نسقها الداخلي وبنائها الفكري القائم على الإلحاد والوثنية والذي يستبعد وجود قوة أعلى في هذا الوجود تنبثق عن عقيدة التوحيد كجوهر يفرض هيمنته على التصورات البشرية[٣].

إن هذا التعارض المبدئي بين النسقين: التوحيدي والوثني هو الذي يفسر حملة الإمام الغزالي على التراث الوافد حيث انتهى إلى تكفيرهم[٤]. وفي ضوئه يمكن أن نفهم مغزى الفتوى التي أصدرها ابن الصلاح بشأن تحريم مطالعة كتب الفلاسفة حيث اعتبرهم رأس الانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة، وقال قولته الشهيرة « من تفلسف عمت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة »[٥].

هذا الالتزام العقائدي الواعي يدل على أن الثقافة في المجتمع الإسلامي ليست ثقافة متحررة من كل قيد أو ضابط، وليست مسألة شخصية، ويكشف عن رقابة منظمة عما يكتسب ويقال التزاماً بعقيدة التوحيد التي تقتضي امحاء سواها من العقائد والمذاهب وتمكينها من الهيمنة الكاملة على تصورات الفرد المسلم والمجتمع الإسلامي.

٢ ـ في المجال التشريعي

يظهر توظيف المنهج الأصولي في المجال التشريعي بشكل أكثر وضوحاً حيث يعمل هذا المنهج على هيمنة النموذج الإلٰهي في المجتمع وحضوره الدائم في حياة

---

(٣) ينظر كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار ـ ص ٦٧.

(٤) المنقذ من الضلال ـ ص ص ٩٣ ـ ١٠٠، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١/ ١٩٧٩.

(٥) فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، ط ١، ١٤٠٣ ـ ص ص ٧٠ ـ ٧١.

الناس المتجددة مهما اختلفت حياتهم وبيئاتهم وتنوعت مجتمعاتهم وتباعدت أجيالهم.

وإذا كان التشريع يقوم أساساً على اعتبار مصالح الناس، وكانت المصلحة هي الأساس الذي تبنى عليه مقاصد الشرع، فإن العلماء لم يتركوا هذه المصلحة مطلقة ومجردة من كل قيد أو شرط، فهي تنضبط بضوابط الشرع وتوزن بموازين الشريعة وكل مصلحة لا تنضبط بهذه الضوابط ولا تخضع لهذه الموازين فهي مصلحة متوهمة وليست حقيقية.

ويميز علماء الشرع بين ثلاثة مستويات من المصلحة بحسب اعتبار الشرع لها ويقسمونها إلى ثلاثة أقسام:

ـ المناسب المعتبرة أو المصلحة المعتبرة: وهي المصالح التي أقرّها الشارع واعتبرها ووضع من الأحكام ما يوصل إليها وهي ترجع إلى حفظ الكليات الخمس كالحدود وأحكام المعاملات والأسرة...

ـ المناسب الملغي أو المصلحة الملغية: وهي مجموع المصالح المتوهمة التي شهد الشرع ببطلانها وهي ليست مصالح في حد ذاتها كتحريم الربا مثلاً.

ـ المناسب المرسل أو المصلحة المرسلة: هي المعاني التي يحصل من ربط الحكم وبنائه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الخلق، وليس لها أصل جزئي تقاس عليه، ويوجد فيها معنى مناسب يصلح أن يكون مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى المناسب حيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول[٦]. ومثال ذلك قتل الجماعة بالواحد.

ويدل هذا الأصل الذي اعتمد في التشريع على الحس الأصولي الذي يهدف إلى الحفاظ على الطابع الإلهي للتشريع ليس فقط في المسائل والوقائع التي تجد نظيراً لها في الشرع وتقاس عليه، بل في كل ما يستجد في حياة الأمة مما ليس له أصل معلوم ترجع إليه سوى المبادىء الكلية التي توخاها الشارع وهي مراعاة مصلحة الخلق.

---

(٦) مزيداً من التفصيل ينظر: الاعتصام للشاطبي ج ٢ ـ ص ١١٣ ـ ١١٥ ـ فتاوى ابن تيمية، ج ٥ ـ ص ٢٢ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر بيروت ـ ص ٢٤٢.

إن الفقهاء كان ولا يزال همّهم الوحيد هو الحفاظ على قدسية الشريعة والاجتهاد في إطار مقاصدها، ولذلك فإنهم حينما قرروا أن المصالح المرسلة أصل من أصول التشريع ضبطوا لها من الشروط ما يجعلها خاضعة لقيود الشريعة. فالعلماء ينكرون أشد الإنكار الإرسال بمعنى الانطلاق من هذه القيود، ولذلك قال الإمام الغزالي: كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع «أي شرع بهواه ورأيه»[٧].

والشروط التي وضعوها تمنع من وقوع الخلل في التشريع، وتستبعد كل اجتهاد شخصي ينبع من افتراضات الفقهاء والمشرعين. فهذه الضوابط والشروط تهدف إلى الحفاظ على استمرارية هيمنة الوحي على الوقائع المستجدة. وهذه الضوابط تتلخّص في عمومها في عدم معارضتها لأصل ثابت، وهذا الشرط يقتضي أن تكون المصلحة معمولاً بها فيما يلائم مقاصد الشرع بحيث لا تعارض دليلاً من الأدلة القطعية وأصلاً من أصول الشرع، وأن تكون من جنس المصالح التي قصد الشارع تحصيلها[٨]. ومقاصد الشرع في خلقه تكمن في حفظ الكليات الخمس التي تجسد مقومات الإنسان في نظر الإسلام وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فكل ما يضمن حفظ هذه الكليات الخمس فهو مصلحة، وكل ما يفوت أصلاً من هذه الكليات فهو مفسدة. كما اشترطوا في المصلحة أن لا تكون معارضة للقياس، فكل مصلحة عارضت القياس لا تكون مصلحة حقيقية لأن القياس له أصل في الكتاب والسنّة يستند إليه وهو ما تفتقده المصلحة المجردة من أي شاهد شرعي[٩].

٣ ـ في المجال الاجتماعي

إن الضوابط التي تحكم العقل المسلم في مجال العقيدة والتشريع هي نفس الضوابط التي تحكم فكره الاجتماعي بحيث يأتي منسجماً مع عقيدته وملتزماً بمضمونها العقائدي. وتدل الكتابات الاجتماعية عند علماء المسلمين على فهم عميق لهذا الأصل

---

(٧) المستصفى من علم الأصول، الإمام الغزالي، الطبعة الأولى، دار صادر، الجزء الأول ـ ص ٣١٠، سنة ١٣٢٢هـ.

(٨) الاعتصام للشاطبي، الجزء الثالث ـ ص ١٢٩.

(٩) تراجع هذه الضوابط بالتفصيل في كتاب: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد رمضان البوطي ـ الصفحات ١١٠، ١٢٩، ٢١٠، ٢٣٣، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٣٩٨.

المنهجي حيث ظهر أثر التوجيه الديني في معالجة القضايا بالاستناد إلى مقررات الوحي، وفي التصورات والمضامين التي تركوها.

وإلى جانب هذا الفهم الواعي والملتزم قامت تيارات أخرى حُسِبَتْ بدورها على الإسلام بحكم انتسابها ونشأتها داخل البيئة الإسلامية، وإن لم تكن في كل ما تكتب أو تقول منسجمة مع عقائديته ومقتضياته.

والباحث المسلم المعاصر الذي يقصد إلى الكشف عن معالم الفكر الاجتماعي في تراثنا الإسلامي لا بد وأن يكون مقتنعاً بضرورة التمييز بين المستويين المتباينين. فالنظرة المنهجية التي التزم بها علماء الإسلام لربط كل الأنماط الثقافية الاجتماعية بالوحي والعمل على تكييفها حسب مقتضياته وإخضاعها لمذهبيته، هي نفسها النظرة التي ينبغي أن تحكم طبيعة تعاملنا مع التراث الاجتماعي الذي وجد ونما في ظل البيئة والحضارة الإسلاميتين.

ومن ثم فإن نظرتنا إلى هذا التراث لن تكون نظرة إعجاب وتقديس لكل ما يتصل بتاريخنا الثقافي، بل نظرة نقدية واعية ومتفحصة لمضامينه، إذ ليست كل ثقافة نمت وارتبطت بالمسيرة الحضارية الإسلامية وتاريخها الثقافي تعتبر بالضرورة ثقافة إسلامية محسوبة على الإسلام بكل ما تحمله من مضامين مناقضة ومتعارضة لروح الإسلام ومذهبيته.

إن الخطأ الذي يقع فيه الباحثون المعاصرون وبدافع من الرغبة في إبراز أصالتنا الثقافية في هذا المجال، أنهم ينظرون إلى الفكر الاجتماعي الذي خلفته الحضارة الإسلامية نظرة سكونية تبجيلية، ولا يميّزون فيه بين ما هو إسلامي أصيل وبين ما هو دخيل. وهذه النظرة إلى تراثنا الاجتماعي تنتهي به إلى كثير من التشويه حيث تغض الطرف عن المضامين الثقافية المتعارضة فيه وتجمع بين المتناقضات في كومة واحدة.

وفي رأيي أن إبراز أصالة التفكير الاجتماعي في الإسلام لا يكمن في الجمع والحشو والتكديس وإبراز الاتجاهات المتباينة بقدر ما يكمن في تفحص دقيق لمضامين هذا التراث وتمييز واعٍ لكل عناصره الدخيلة فيه وإبراز الجانب المشرق فيه وهو الجانب الذي تأسس وأنبثق عن توجيهات الوحي وظل ملتزماً بمضامينه.

في ضوء هذه النظرة الواعية سوف تتحدد نظرتنا إلى تراثنا الاجتماعي ونطرح

وجهة نظرنا التي نعتقد أنها ستمكننا على أقل تقدير من اكتساب صورة أقرب إلى حقيقة هذا التراث بدلاً من الصورة الضبابية التي انتهى إليها كثير من الدارسين، وإن كان هؤلاء لا يوافقون على هذه النظرة الأصولية. على أننا نذكر هنا أن بعض هذه الدراسات لا ترى من مصلحتها التزام المنهج الأصولي لأنها تصدر عن موقف فكري معيّن، فقد يكون البعض ممن يتبنّى اتجاهات فكرية معاصرة تنظر إلى الإسلام نظرة تاريخية مُمْكِنَة التجاوز كما هو الحال مع الاتجاهات الليبرالية أو الماركسية وكذلك القومية، فأصحاب هذه الاتجاهات ليس من صالحهم أن يتبنوا مثل هذه النظرة النقدية الواعية ما دامت المقاييس التي تستند إليها في كشف معالم هذا التراث لا ترتبط بالإسلامية بقدر ما ترتبط بمثلها الفكرية الخاصة التي تؤمن بها والتي تسعى إلى أن تجد لها سنداً تاريخياً في تراثها الماضي بغض النظر عن التزام المضمون الإسلامي أو عدمه.

المبحث الثاني: تعدد المدارس الاجتماعية ومحاولات التنظير للفكر الاجتماعي في الإسلامي

١ ـ محاولات التنظير وتحديد الاتجاهات الاجتماعية

هناك عدة محاولات تنظيرية تهدف إلى رصد الاتجاهات السوسيولوجية في التراث الاجتماعي الإسلامي. والسمة البارزة في هذه المحاولات سواء في مراحلها الأولى أو مع الشكل الذي انتهت إليه أخيراً أنها تسعى إلى إبراز أوجه التباين في هذا التراث بحسب الاهتمامات المتباينة والمشكلات التي طرحها العلماء الذين عاشوا في البيئة الإسلامية أو بحسب طريقتهم ومنهجهم في تناول الموضوعات. وانطلاقاً من هذا التباين قامت هذه المحاولات بتصنيف التراث الاجتماعي في شكل اتجاهات متباينة متمايزة كالاتجاه العقلي أو العملي الصوفي أو الأخلاقي . . . أو في شكل مداخل متعددة كالمدخل التشريعي أو اليوتبـي أو الأخلاقي أو الأنثروبولوجي أو الوضعي. وهي تهدف بذلك إلى رصد مختلف التيارات التي يزخر بها التراث الاجتماعي في الإسلام وتحديد المعالم التي تميز بعضها عن بعض.

(أ) مداخل التراث الاجتماعي

بالنظر إلى المحاولات التي صنفت هذا التراث على شكل مداخل نجد أنها تركز

في عمومها على خمسة مداخل هي: المدخل التشريعي واليوتبي المثالي والأخلاقي والأنثروبولوجي والوضعي.

ـ **المدخل التشريعي**: ويطلق عليه أيضاً المدخل القانوني أو الضبط الاجتماعي. ويركز على ما انطوى عليه الدين الإسلامي الحنيف من نواحي تتصل بالوقوف على التطور الذي حدث في السنن الاجتماعية المختلفة للعشائر والقبائل والعادات والتقاليد التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي(١٠).

ـ **المدخل اليوتبي**: ويهدف أنصار هذا المدخل إلى شرح طبيعة المجتمع وطبيعة ظواهره وحقائقه في أصولها ونشأتها وفي تطورها ومبلغ تأديتها لوظائفها استناداً إلى آراء فلسفيّة مرتكزة على تصورات وأفكار وتخيّل فلسفي وآمال لما ينبغي أن تكون عليه حياة المجتمعات وذلك بدون الرجوع إلى خلفية من الدراسة الوضعية والتحليلية المقارنة، فجاءت آراؤهم في هذا الصدد مزيجاً من خطرات فلسفية وأهواء ورغبات ذاتية معروضة عرضاً غير منهجي بعيداً عن الدقّة العلمية المنشودة في عرض الحقائق ومعالجة شؤون المجتمع. وخير من يمثل هذا المدخل نجد الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وابن طفيل في رسالة حي بن يقظان(١١).

ـ **المدخل الأخلاقي**: يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الأخلاق هي ركيزة المجتمع أو الحياة الاجتماعية، وهم لا يقصدون بالأخلاق، الأخلاق الفلسفية التي تدور حولها فلسفة أفلاطون وأرسطو في الفضيلة والرذيلة واللذة والألم والخير والشر والكمال... وغير ذلك من المباحث الفلسفية الميتافيزيقية، ولكنهم يقصدون الأخلاق والقِيَم الاجتماعية وإن اختلفوا في مقولات هذه القِيَم، وإن لم يستطيعوا كذلك التجرد من الاتجاهات التيولوجية والفلسفية تماماً. وخير من يمثل هذا المدخل نجد اخوان الصفا الذين قرروا أن المجتمع يتكون من عدة طبقات تتفاوت طبيعياً، وبناء على هذا التفاوت، يتم تقسيم العمل وتنوع الوظائف، ويتم التعاون بين الجميع على أسس أخلاقية تؤدي بالضرورة إلى السعادة الكليّة للمجتمع(١٢).

---

(١٠) التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، د. أحمد الخشاب ـ ص ١٦٩.

(١١) علم الاجتماع الإسلامي، د. سامية الخشاب ـ ص ٩١، ١٠٣.

(١٢) المقدمة لعلم الاجتماع العربي والإسلامي، د. صلاح مصطفى الفوال، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٢ ـ ص ١٤٣.

ـ **المدخل الأنثروبولوجي**: هذا الاتجاه ارتبط اسمه باسم العالم المسلم البيروني وإن كان يشاركه في هذا اللون من الدراسة كثير من الرحالة المسلمين. ويميز بعض الدارسين بين نوعين من الاهتمامات الأنثربولوجية: الأولى اهتمامات سياسية وثقافية قام بها المبعوثون السياسيُّون إلى الدول الأجنبية والثانية ميدانية قام بها الرحالة المسلمون والمؤرخون كابن بطوطة والشريف الإدريسي والمسعودي والآلوسي(١٣).

ـ **المدخل الواقعي**: هذا المدخل يعتبر ابن خلدون خير من يمثله وقد كان في دراساته وبحوثه واقعياً إلى حدٍّ كبير(١٤).

(ب) الاتجاهات الاجتماعية

وهناك تصنيفات أخرى قام بها كتّاب آخرون وهي أكثر تجزيئاً من التصنيفات المدخلية، وهي تسعى إلى إبراز كل الاتجاهات الممكنة حيث تظهر اتجاهات أخرى إلى جانب الاتجاهات المذكورة سابقاً. ولعل الدكتور معن خليل عمر خير من أبرز هذه الاتجاهات المتباينة، وكأن القارىء يجد نفسه أمام مدارس اجتماعية ذات حدود متباينة ومتمايزة منهجياً وموضوعياً، وهو أمر ربما يكون فيه كثير من المبالغات. وعموماً تتلخص هذه المحاولة في إبراز الاتجاهات الآتية:

ـ **الاتجاه الباسوسيولوجي**: يشير هذا الاتجاه إلى تفسير السلوك الإنساني من خلال صفات حيوانية أو تشبيه سلوك إنساني بالسلوك الحيواني وأساس هذا التفسير أو التشبيه هو استخدام المعرفة الاجتماعية حول السلوك الحيواني واستخدام ملاحظات المفكرين لسلوك الحيوانات التي تعيش مع الإنسان في نفس المحيط لأنهم وجدوا تشابهاً بين السلوكين الإنساني والحيواني. ويمثل الجاحظ والفارابي واخوان الصفا هذا الاتجاه(١٥).

ـ **اتجاه السعادة الفردية**: هذا الاتجاه ـ حسب الكاتب ـ تمثل في كتابات الفارابي وابن مسكويه والغزالي(١٦).

---

(١٣) علم الاجتماع الإسلامي، د. سامية الخشاب ـ ص ١١٠ ـ ١١٥.
(١٤) المصدر السابق ـ ص ١١٨ ـ ١١٩.
(١٥) نحو علم اجتماع عربي، د. معن خليل عمر ـ ص ٩٦.
(١٦) المصدر السابق ـ ص ١١٥ ـ ١٢٠.

ـ **الاتجاه التبادلي**: ينسب هذا الاتجاه كذلك إلى ابن مسكويه في كتابه الأخلاق الذي أوضح فيه تبادل المنفعة في العلاقات الاجتماعية الثنائية وأبرز فيه مبدأ اللذة وطرق إشباعها عن طريق إقامة علاقة اجتماعية ثنائية[17].

ـ **الاتجاه التنظيمي**: ينسب الكاتب هذا الاتجاه إلى أبي حامد الغزالي لكونه يشبه النفس البشرية بالهيئة الحاكمة، فالعلاقة بين مكونات النفس البشرية شبيهة بمكونات الهيئة الحاكمة في المدينة[18].

ـ **الاتجاه الصراعي**: هذا الاتجاه ينسبه الكاتب إلى كل من الجاحظ والفارابي وابن خلدون، فالجاحظ تناول ظاهرة الحسد داخل المجتمع ومنشأ العداوة وأسباب الظاهرة، والفارابي أوضح صراع الأفراد في المدينة الواحدة، في حين أرجعه ابن خلدون إلى العصبية[19].

ـ **الاتجاه العلائقي**: حدد هذا الاتجاه أبو حيان التوحيدي من خلال قول الأوائل بأن الإنسان مدني بالطبع لحاجته إلى التجمع والتعاون وعجزه عن استقلاله بنفسه لضمان كل حاجاته. وركز التوحيدي في دراساته على العلاقات الصداقية بين الأفراد[20].

ـ **الاتجاه العملي**: هذا الاتجاه يمثله الصوفية على العموم ويقوم على أساس أن القلوب والنفوس منشأ الأعمال، فليست شخصية الإنسان في ظاهر السلوك وإنما الخلق هيئة في النفس وعنها تصدر الأعمال، فالقلب هو المسير للأنماط السلوكية فيجب مراقبة القلب وتطهيره.

ومعرفة الفعل الاجتماعي تقوم عند أصحاب هذا الاتجاه على أساس التحسس بالفعل لا التفكير فيه. فالصوفي يعيش ويتفاعل مع الفعل إلى أن يعرف جوهره وآثاره ولا يشغل تفكيره به. فمنهج هذا الاتجاه، قائم على التجربة الذاتية العملية والتذوق الشخصي واستبعاد التفكير العقلي حول تحليل الأفعال الاجتماعية والتركيز على الطريقة

---

(١٧) المصدر السابق ـ ص ١٠٥ ـ ١٠٨.
(١٨) المصدر السابق ـ ص ١٠٣.
(١٩) المصدر السابق ـ ص ١٢٠ ـ ١٢٥.
(٢٠) المصدر السابق ـ ص ١٠٨ ـ ١١٥.

العملية والذاتية لمعرفة حقائق الأفعال[٢١].

ـ **الاتجاه العقلي**: يمثل هذا الاتجاه فكر المعتزلة الذين ركزوا من الناحية الاجتماعية على مسؤولية الإنسان الأخلاقية باعتبارها صادرة عن محض حريته. وتبلورت آراؤهم حول الخلافة التي اعتبروها مسألة إنسانية وسياسية واجتماعية أكثر منها دينية. وينظر الاتجاه العقلي إلى قِيَم ونظم المجتمع على أنها وجدت لخدمة الفرد وحمايته، وعليه تقع مسؤولية تطويرها وتغييرها. أمّا من الناحية السوسيولوجية فإن التفكير العقلي في تفسير الظواهر الاجتماعية هو أمر ضروري من أجل وضع قواعد منطقية مجردة مستخلصة من الواقع الحي لأنه يعمل على إثراء وإغناء المفاهيم والمصطلحات العلمية[٢٢].

٢ ـ نقد محاولات التنظير

(أ) نقد الأسس التصورية لمحاولات التنظير

بالنظر إلى المقاييس التي تستند إليها والأسس التي تعتمد عليها المحاولات السابقة في سعيها نحو تحديد الاتجاهات والمدارس الاجتماعية التي برزت في الثقافة الإسلامية، نجد أن هذه المحاولات تفتقر إلى رؤية واضحة وتخلط بين ما هو إسلامي نابع من نظرة الإسلام إلى الإنسان والحياة والعالم، وما هو دخيل في الإسلام اكتسبه أصحابه عن طريق الاحتكاك بالثقافات الأخرى التي تقدم تفسيرات مغايرة وتقوم على رؤية مناقضة للأصول الاعتقادية في الإسلام.

إن أي محاولة تسعى إلى التنظير للفكر الاجتماعي في الإسلام لا بد وأن تكون مؤسسة على رؤية واضحة لما تحمله كلمة « الإسلامية » من دلالة معرفية وعقائدية متميزة. ومن غير التزام هذه الرؤية الواضحة ستظل تكدس مجموعة من المعارف المتعارضة والفلسفات المتناقضة في كومة واحدة تضيع وسطها اجتماعية الإسلام التي تأصلت وفق الكتاب والسنّة كما تمثلها الفكر السني الملتزم.

إن كثيراً من الدراسات الاجتماعية الحديثة التي تتحدث عن علم الاجتماع

---

(٢١) المصدر السابق ـ ص ١٢٥ ـ ١٣١.

(٢٢) المصدر السابق ـ ص ١٣١ ـ ١٣٥.

الإسلامي تصور المجتمع الإسلامي من خلال نظرة الفلاسفة المثالية ومن خلال اجتهادات شخصيّة قد تختلف في كثير أو قليل من المبادىء التي يطرحها الإسلام في المجال الاجتماعي. ومن ثم تظل هذه الدراسات حبيسة المنهج الكلاسيكي الذي أدى بالفكر الإسلامي الحديث والمعاصر إلى متاهات وسلبيات لا يمكن التخلص منها إلّا بالرجوع إلى المعايير والموازين الصحيحة وهي النظرة الواقعية التي تستمد أصولها ومنهجها من الوحي وتعاليم الإسلام.

إن الركون إلى إظهار التراث الفلسفي أو الصوفي المنحرف إضافة إلى التيارات الباطنية كممثل للتراث الاجتماعي في الإسلام لن يؤدي إلّا إلى عقم هذا العلم وعدم قدرته على إعطاء الثمرة المرجوة منه. إن محاولة تأسيس علم اجتماع إسلامي على غرار ما ورد في المدينة الفاضلة وأخلاقيات الفلاسفة وتعاليم اخوان الصفا، لن يكون أكثر من حنين تاريخي لا قيمة له في توجيه الدراسات الاجتماعية المعاصرة ودفع عجلتها نحو التقدّم على اعتبار أن هذه المحاولات ليست قواعد علمية ومنهجية ولا تقرر حقائق اجتماعية بقدر ما هي خطرات فلسفية وخيالات شخصية لا تستمد نظرتها من الأصول الإسلامية بقدر ما تخضع لقوالب فكرية غريبة عن البيئة الفكرية الإسلامية.

إن هذا التراث الاجتماعي الذي نشأ في البيئة الإسلامية يبقى لوناً من الترفيه العقلي ولكنه لا يدخل أبداً في نطاق التفكير العلمي القادر على التوجيه والعطاء. إن مراكز التأثير في توجيه الحياة الاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي لم تكن تنبع من خيالات الفلاسفة ومثالياتهم وتأملاتهم ولم يكن لهؤلاء ذلك الدور الريادي الذي يريد بعض الدارسين أن يثبته لهم باعتبارهم مصلحين اجتماعيين. لم يكن لهؤلاء نصيب في هذا الإصلاح إلّا ما كان في جانبه السلبي، ولنا في حركة المدّ الصوفي الذي كان في كثير من الأحيان يتحالف مع المد الباطني الذي قاد المجتمع الإسلامي إلى السلبية والجمود، وفي مثاليات الفلاسفة ونزعات المتكلمين ومجادلاتهم التي تعدت مجال الجدل في العقيدة إلى مجال المحاكمات السياسية خير شاهد على الدور السلبي الذي لعبته هذه الحركات جميعها في توجيه الحياة الاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي.

إن الدراسات الحديثة التي تسعى إلى دراسة التراث الثقافي في الإسلام في مختلف فروعه الثقافية إذا أرادت أن تكون أمينة وعلمية فيما تكتبه، لا بد وأن تدرك وتعي أن الثقافة الإسلامية سواء في التاريخ أو الاجتماع أو السياسة أو الأخلاق أو التشريع كان

لها أساس محدد المعالم تمحورت عليه وظلت تدور في فلكه، هو الأساس العقائدي الذي يطرحه الوحي.

وأذكر هنا محاولة طيبة لأحد الباحثين يطرح فيها بعض المعالم المنهجية في دراسة الفلسفة الإسلامية خاصة ما تعلق منها بالأخلاق، أرى أنها تطبق على بقية الفروع في الثقافة الإسلامية المتصلة بالجانب الإنساني.

يقول د. مقداد يالجن في تعريفه للفلسفة الإسلامية: إنها تلك القضايا النظرية التي تتعلق بحقائق الوجود عموماً من جهة، وتبين للإنسان مركزه في هذا الكون وعلاقته بالكائنات المحيطة به من جهة أخرى، وتحدد نظام حياته من جهة ثالثة، وهي تعتمد في كل ذلك على الوحي لا على البحث والتنقيب وتنبع من رسالة الإسلام نفسها، فهي تشمل العقيدة والأخلاق والسياسة والاقتصاد وما إلى ذلك. فالمقصود بالفلسفة الإسلامية ليس تلك الفلسفة التقليدية المعروفة التي تدرس حالياً، فهذه الأخيرة تمثل فلسفة فلاسفة المسلمين وليس فلسفة الإسلام نفسه لأنها أمشاج من الآراء والأفكار متأثرة بالفكر الأجنبي وآرائهم الشخصية.

إن كل دارس لقضية من القضايا أو مشكلة من المشكلات الفكرية المتصلة بحياتنا ـ يقول الكاتب ـ ينبغي أن يعالجها من وجهة النظر الإسلامية بادِئاً بالبحث عن الحل من النصوص الإسلامية أي القرآن والسنّة، وعندما نحاول إبراز رأي الإسلام في قضية من القضايا الفكرية يجب أن نلجأ إلى الإسلام لا إلى فلسفة المسلمين وآثارهم لأن الإسلام شيء وهؤلاء وآثارهم شيء آخر، فهم لا يمثلون بآرائهم الإسلام وآراءه، لأنهم قد يخطئون أحياناً وقد يسيئون إلى الإسلام عن عمد وقد حصل هذا وذاك بالفعل[٢٣].

ويطرح الكاتب بعض المعالم المنهجية في فهم القضايا الثقافية المتعلقة بالإسلام وتتلخص في هذه الخطوات الثلاث:

ـ أن تدرس المبادىء الإسلامية من جديد عن طريق نصوصها بعيداً عن الأفكار الفرقية والمذهبية والحزبية على أن يكون الهدف الأساسي هو الوصول إلى الفهم الصحيح للإسلام ومبادئه.

---

(٢٣) الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، د. مقداد يالجن ـ ص ص ١٥ ـ ١٧.

ـ ألا نحاول فهم الإسلام بالآراء الفلسفية لأن هذا الفهم يعتبر فهماً من الخارج لا من الداخل، والذين حاولوا ذلك أدت محاولتهم إلى تشويه جوانب كثيرة من حقائق الإسلام.

ـ أن نفهم المبادىء الإسلامية الخاصة بموضوع معيّن في ضوء النظام الإسلامي كله من خلال ما توحي به النصوص في مجموعها، ولا نقتصر على جانب واحد منها[٢٤].

في ضوء هذا التقديم وفي إطار هذه النظرة النقدية الواعية، يمكن أن نجزم بأن تلك المحاولات النظرية لم تكن موفقة في رسم النظرية الاجتماعية في الإسلام، ولم تضع أصابعها على ممثليها الحقيقيين.

إن الدكتور صلاح الفوال على سبيل المثال يدرك الظروف المشبوهة التي وجد فيها اخوان الصفا، ومع ذلك يقول: «لا يهمنا كسوسيولوجيين في كثير أو قليل ما قيل عن وحول إخوان الصفا، لأن شاغلنا الأول هو أن نجلي ما حواه فكرهم من آراء أو اتجاهات سوسيولوجية»[٢٥].

وهذه النظرة لا نراها صائبة ما دامت محاولة الكاتب تتم داخل الحدود الإسلامية ويبرز الدور الريادي لأقطاب التراث الاجتماعي في الإسلام، وما دام الأمر كذلك فإن كل نظرة إلى هذا التراث يجب أن تلتزم حدود الإسلام ومقاييسه ومعاييره، ومن ثم فإن ما قيل عن اخوان الصفا وكذلك معرفة وضعهم في تاريخ المجتمع الإسلامي خطوة أساسية وضرورية لتحديد موقعهم السوسيولوجي في الإسلام، لأن السوسيولوجيا والقائمين عليها في الإسلام لا تنفصم فيها الأفكار والمعتقدات والآراء عن مسلمات الوحي ومقتضياته.

وبالمثل تذكر د. سامية الخشاب أن اخوان الصفا كانوا يشكلون جماعة سرية من أهل الفكر المتحرر، كان غرضهم التوفيق بين مختلف المدارس الفلسفية، وكانوا يعتقدون أن النزاع الاجتماعي والسياسي راجع إلى تعدد الأديان والمذاهب الدينية، فأحبوا أن يصبغوا أو يصبّوا جميع تلك الخلافات في مذهب واحد مشتمل على مبادىء

---

(٢٤) المصدر السابق ـ ص ص ١٧ ـ ١٩.

(٢٥) المقدمة لعلم الاجتماع العربي والإسلامي ـ ص ١٤٢.

مأخوذة من جميع الأديان[٢٦]. وإذا كان فكر اخوان الصفا المتحرر يستوعب جميع المذاهب والعقائد والفلسفات والمدارس فما الداعي إلى اعتبار إخوان الصفا رواد علم الاجتماع الإسلامي؟ وعلى أي مقياس تستند الكاتبة في تحديد إسلامية الفكر الاجتماعي عند هذه الجماعة؟.

ومثل هذا الكلام يقال بالنسبة لباقي الفلاسفة الذين اعتبروا رواد علم الاجتماع الإسلامي. فالدارسون يقرون بأن الفكر الاجتماعي عند ابن مسكويه جاء في بعض خواصه نتاجاً طبيعياً لهيمنة الفكر اليوناني عليه[٢٧] ومع ذلك يظل الفكر الاجتماعي عند ابن مسكويه فكراً إسلامياً فيه الكثير من الجدّة والصواب، ولم تكن متاهاته الميتافيزيقية سوى زلة قلم من عالم قدم حسب تعبير د. صلاح الفوال.

ونصل إلى الفكر الاجتماعي عند الفارابي، وهو يستحق منا وقفة أطول لكونه حظي باهتمام أكثر من قبل الباحثين الاجتماعيين، ويعتبر أن الفكر الاجتماعي عند الفارابي بالرغم من كل ما يؤخذ عليه فإن آراءه تعبر عن اجتهاد سوسيولوجي مبكر اتجه نحو دراسة المجتمع والعمل على صلاحه وفقاً لأسس مثاليّة تزاوجت خلالها الفلسفة بالدين ومثلت آراء أفلاطون حجر الزاوية فيها[٢٨]. وفي رأيي أن كلاماً من هذا النوع ليس له رصيد في واقع الأمر، وقد نتعاطف مع الفارابي وننسب إليه مثل هذا العمل الإصلاحي ولكن التاريخ يشهد أن دعوة الفارابي لم تكن أبداً دعوة إصلاحية، ولم يكن هو نفسه مؤهلاً للقيام بمثل هذا العمل الإصلاحي. والتصور الذي يحمله الفارابي نفسه عن المجتمع المثالي أو المدينة الفاضلة يعتبر فكراً خالصاً خلوا من أي تطبيق، ومن الصعوبة البالغة تطبيق أفكاره على مجتمع ما كما يذكر هؤلاء الدارسون أنفسهم[٢٩].

وعلى اعتبار أن الفارابي كان صاحب دعوة إصلاحية فإن الأسس التي تقوم عليها فلسفته الاجتماعية تقف على النقيض تماماً من الركائز التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي وهو أمر ينقض بالطبع هذا العمل الإصلاحي ـ على فرض وجوده ـ فإن

---

(٢٦) علم الاجتماع الإسلامي ـ ص ١٠٤.
(٢٧) المقدمة لعلم الاجتماع الإسلامي ـ ص ١٥٤، د. صلاح الفوال.
(٢٨) المقدمة لعلم الاجتماع الإسلامي والعربي ـ ص ١١٣.
(٢٩) علم الاجتماع الإسلامي، سامية الخشاب ـ ص ١٠٢.

الإصلاح لا بد وأن يتجه نحو البناء وليس الهدم.

لا شيء يدل في تصريحات الفارابي على اتجاهه نحو الإصلاح بقدر ما يتجه نحو الهدم لمقومات المجتمع الإسلامي. فالفكر السياسي عنده يناقض تماماً تقاليد الفكر السياسي كما أسّسه القرآن والسنّة وتمثله الفكر السني.

إن المواصفات التي يشترطها الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة لا تتفق مع المواصفات التي استقر عليها الفكر السياسي في الإسلام. فهو يشترط في رئيس المدينة أن يكون حكيماً فيلسوفاً وأن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسّير التي دبرها الأولون للمدينة مقتدياً بأقوالهم كلها، وأن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين وأن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، وأن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم(٣٠)...

ويجدر بنا أن نقف هنا لحظة لندرك ما تعنيه عبارة الحكيم الفيلسوف وعبارة الأولين وعبارة السلف وعبارة شريعة الأولين. فهل يقصد بذلك الفارابي الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم والأولين من هذه الأمة وهم الصحابة والتابعون وما أصلوه من مبادىء تشريعية.؟.

هنا لا بد وأن نفهم عبارات الفارابي في ضوء فكره وثقافته وفي ضوء أصولها ومنابعها. إن الحكيم أو الفيلسوف المؤهل لرئاسة المدينة الفاضلة إنسان مثالي متعالي على حقيقة الإنسان الواقعي، وهو على درجة عالية من الكمال، مستعد بالطبع لأن يتقبل اما في حالة اليقظة أو النوم عن العقل الفعال تفاصيل ما يحتاج إليه في التدبير والتسيير، وهو على درجة أعلى من الإنسان العادي يحتل درجة متوسطة بين العقل المنفعل الإنساني المحض وبين العقل الفعّال الذي يحل فيه. وإذا وصل إلى هذه الدرجة يكون هذا الإنسان أهلاً لأن يوحي إليه اللّه عزّ وجلّ بتوسط العقل الفعال فيصبح بذلك حكيماً فيلسوفاً(٣١).

---

(٣٠) آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو النصر الفارابي، ط ٣، مطبعة التقدم، القاهرة ١٤٢٥/ ١٩٠٧ - ص ص ٦٧ - ٦٨.

(٣١) آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ٦٥.

وهنا يظهر أن منابع الفكر السياسي والاجتماعي عند الفارابي لا ترجع إلى أصولها الإسلامية بقدر ما تعكس خلفيات ذات أصول يونانية كما في تصوره عن رئيس المدينة، وهو مأخوذ عن أفلاطون في تصوره لرئيس الجمهورية الفاضلة الذي يشترط فيه أن يكون فيلسوفاً كامل العقل استولت عليه الفلسفة(٣٢)، وقد عكس الفارابي هذا التصور إلى درجة يقرر أنّه إذا حصل أن فقدت الحكمة والفلسفة من الرئاسة وان توفرت فيها بقية الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكادت المدينة تعرض للهلاك(٣٣).

وواضح أن هذا الوصف الذي يقدمه الفارابي لرئيس الجمهورية تظل فيه التصورات الإسلامية عنده غائبة.

وإذا عرفنا ما يقصده الفارابي من اشتراطه توفر الحكمة والفلسفة في رئيس المدينة عرفنا ما يقصده من الأولين والسلف وشرائع الأولين، وهي بالتأكيد تعبر عن التراث اليوناني وبقية الروافد التي استقى منها تصوراته. وجدير بالذكر أن الفارابي يجيز تعدد رؤساء المدينة، فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشروط ووجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما الرئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد وبقية الشرائط انفرد بها كل واحد منها كانوا هم الرؤساء الأفاضل(٣٤).

وهذا التصور بالطبع مناقض لما يقرره الفكر السياسي في الإسلام وبالإضافة إلى ذلك فإن تصوره للمجتمع الفاضل يعكس التصور اليوناني الطبقي الذي تتفاضل فيه الهيئات والجماعات من أسفل سافلين إلى أعلى عليين. فأجزاء المدينة عنده مختلفة، وهيئاتها متفاضلة يحتل فيها الرئيس أعلى مرتبة وبقية الشعب مراتب تبدأ من المقربين من الرئيس وتنتهي إلى طبقة هي أدنى المراتب يقول عنهم الفارابي إنهم هم الأسفلون(٣٥). وهذا التصور مناقض تماماً للمنظور الإسلامي الذي لا يقر النظام الطبقي والذي يتوزع فيه الناس بحسب تفاضلهم في الأعمال الصالحة لا بحسب مراكزهم الاجتماعية.

---

(٣٢) جمهورية أفلاطون ـ ص ١٠١، ط ٣ دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣.
(٣٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص ٦٨.
(٣٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص ٦٨.
(٣٥) آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص ١٦.

بعد هذا نخلص إلى أن هذه المحاولات التي تقدم بها الدارسون للكشف عن التراث السوسيولوجي في الإسلام لم تضع أصابعنا على ممثليه الحقيقيين الذين لم يلقوا العناية الجديرة بهم، والسبب في ذلك كما يقول د. مصطفى حلمي راجع إلى الانحصار في دائرة بعض فلاسفة المسلمين التقليديين الذين كثر الاهتمام بهم وتشعبت حولهم الدراسات والأبحاث أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم فأشبعتهم الدراسات بحثاً حتى راجت أفكارهم واشتهرت أسماؤهم على حساب عدد آخر من حكماء الإسلام، فكم من العلماء الحكماء الغائبين في متاهات النسيان أو زوايا النكران[٣٦]؟.

غير أننا لا نهدف إلى استبعاد هذه المحاولات على الإطلاق وتجريدها من كل قيمة علمية، فقد تحتوي على قليل أو كثير من الصواب، نقبل منها ما هو سليم وصائب ونرفض منها ما هو معارض لمبادىء الوحي وتوجيهاته.

(ب) نقد النظرة التعددية والتجزيئية للتراث الاجتماعي في الإسلام

يلاحظ أن المحاولات التي سعت إلى إبراز الاتجاهات المختلفة داخل الفكر الاجتماعي الإسلامي بالغت في إبراز الاتجاهات المتباينة في هذا التراث وكأن الباحث هنا أمام مدارس ونظريات اجتماعية متباينة ومستقلّة في مناهجها وتصوراتها على غرار ما هو موجود في التراث الاجتماعي الغربي من تعدد وتباين.

ولعلّه من الخطأ أن يعتقد الباحث المسلم أن إبراز أهمية الثقافة الإسلامية وخصوبتها تكمن في إبراز الاتجاهات والمدارس المتباينة وبلورتها على غرار ما عليه المذاهب الفلسفية والاجتماعية في الغرب، واعتبار تنوع المدارس الفكرية في الإسلام ظاهرة صحية تعبر عن خصوبة الفكر الإسلامي وقدرته على إقرار اتجاهات متباينة في أصولها ـ ومنطلقاتها المنهجية والتصورية. وأعتقد أن التركيز على إبراز الحدود الفاصلة بين الاتجاهات المختلفة وإبراز خصوبة الثقافة الإسلامية من خلال تعدد وكثرة محاورها يرجع في أصلها إلى بعض المستشرقين، وهي لا تخدم وحدتها الثقافية المتميزة بأصولها الموحدة.

---

(٣٦) مناهج البحث في العلوم الإسلامية، د. مصطفى حلمي، مكتبة الزهراء، الطبعة الأولى ١٤٠٤/ ١٩٨٤ ـ ص ١٧٩.

إن هورتن يقرر وهو بصدد الحديث عن الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام واستعراض آثار مفكري الإسلام في ميدان التفكير البحت، يقرر أن تاريخ الإسلام قد يوصف بحق بأنه تفاعل تدريجي بين قوتين متمايزتين تغلغلت كل واحدة في الأخرى. وهاتان القوتان هما الثقافة والمعرفة الآريتين من ناحية وبين دين سامي من جهة أخرى. ولقد وفق المسلم دائماً بين رأيه الديني وبين مبادىء الثقافة التي استقاها من الأمم المحيطة. لقد ظهر في الإسلام ما بين عام ٧٠٠ و ١١٠٠ م ما لا يقل عن مائة فرقة من الفرق الدينية وهو أمر قاطع في دلالته على مرونة التفكير الإسلامي كما يدل على ذلك ما بذله المفكرون الأوائل من نشاط موصول[٣٧].

هذه التصريحات قد يرى فيها البعض مدحاً للإسلام لمرونته وخصوبته ورحابة فكره واستيعابه لمختلف الاتجاهات. ولكن النظرة النقدية الواعية، ترفض هذه الدعوى من أساسها لأن الإسلام ليس وعاء يجمع بين المتناقضات، ولأنها تغفل أهم خاصية تميّز بها الإسلام وهو وجود مجموعة من الثوابت لا تقبل هذا التعدد والاختلاف، وهي تشكل محوراً أساسياً ينبغي أن تلتزم الثقافة الإسلامية بحدوده.

إن تعدد المدارس الفكرية والاتجاهات الايديولوجية والمنطلقات المذهبية في الفكر الغربي أمر طبيعي لأنها جميعها لا تقوم على أساس موحد بقدر ما هي مذاهب وضعية تعبر عن وجهات نظر في فهم قضايا الوجود الإنساني. وبالمقابل فإن المنطلقات والاتجاهات المذهبية الإسلامية تنبع من أصل واحد، وهي مطالبة بأن توافق مقتضيات التوحيد وتلتزم التفكير في حدود هذا الأصل.

إنه من الخطإ أن تتجه المحاولات التنظيرية للتراث الاجتماعي في الإسلام إلى التركيز على إظهار الحدود الفاصلة داخل هذا التراث، لأننا نعتقد أن قيمة تراثنا الاجتماعي تكمن في مدى اتفاقه ووحدة أصوله وليس العكس.

إن تعدد المدارس الاجتماعية في الغرب كان أمراً محتوماً كما يقرر مؤرخو الفكر الغربي. فقد كانت المسيحية بغض النظر عن تهافت مبادئها تقدم إطاراً مشتركاً يجمع بين العقول المتباينة، أمّا العقل الغربي المعاصر ـ يقول لوي ورث ـ فلم يعد نظاماً

---

(٣٧) الكلام مأخوذ من مجموعة محاضرات الدكتور جلال موسى ألقاها في جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، في أوائل الثمانينات.

كونياً مشتركاً فهو بالأحرى يمثل مشهد ساحة قتال تصطرع عليها أحزاب متنازعة ومبادىء متناقضـة، فلم تلتزم كل فئة متنازعة مجموعة خاصة من المصالح والأهداف، ولكن لكل فئة صورتها الذهنية عن العالم تسبغ على نفس المواضيع معاني وقِيَماً مختلفة كل الاختلاف، وهبط الاتفاق إلى الحد الأدنى. وفقدان الإدراك الحسي المشترك أفسد إمكانية اللجوء إلى المعاني نفسها للتبين مما هو حقيقة وما هو صادق(٣٨).

هذا النص يكشف في الواقع عن الدافع الرئيسي لانقسام الفكر الغربي على نفسه وهو انعدام أساس فكري مشترك يقدم المعايير نفسها للتثبت مما هو حق وصدق، وتحقيق الاتفاق في مجال العلوم الإنسانية. ووجود هذا الإطار المشترك هو الفارق الرئيسي الذي يميز الثقافة الإسلامية على كل ثقافة في العالم باعتبارها مبادىء مؤسسة على نفس المعايير والمقاييس لكل ما هو حقيقة وصدق في مجال العلوم الإنسانية. ومن ثم فإن النظرة الفاحصة إلى التراث الاجتماعي في الإسلام تكشف على أن محاولات التجزيء والتعدد قد يكون فيها قليل أو كثير من الافتعال، فربما كانت هناك خلافات جزئية في الثقافة الإسلامية، ولكن ليس هناك ما يدعو إلى إعطاء صورة تجزيئية أكثر مما هو عليه واقع هذه الثقافة. إن اختلاف المواضيع التي طرحها أو عالجها بعض علماء المسلمين لا يقوم أبداً دليلاً على قيام اتجاه مستقل بنفسه.

إننا نعثر في تراثنا الثقافي على كتابات تركز عـلى أهمية الأخـلاق ووظيفتها الاجتماعية، وأخرى تركز على أهمية العلاقات الاجتماعية وأنواع الروابط بين الأفراد، وأخرى على أسباب الألفة والتماسك بين الناس إلى آخر هذه المواضيع التي عالجها علماء المسلمين.

ولكن اختلاف المجالات التي يتحدث فيها هؤلاء العلماء لا تستلزم قيام اتجاهات مستقلّة متميزة. وإذا كان هناك من تمييز داخل تراثنا الاجتماعي فهو تمييز من حيث تنوع الاهتمامات والمجالات التي يعملون فيها وليس تمييزاً داخل المجال الواحد. فهناك علماء ركزوا كل جهودهم على الرحلات والاكتشافات والتعرف على الشعوب الأخرى كابن بطوطة والآلوسي والبيروني وغيرهم، وهذا المجال يعتبر بالفعل مجالاً مستقلاً له موضوعه الخاص وتجرد له علماء متخصصون، فهو علم متميز الحدود

(٣٨) لوي ورث في مقدمة ترجمته الانجليزية لكتاب كارل مانهايم: الإيديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة ـ ص ٤٧ ـ ٤٨.

اصطلح على تسميته فيما بعد بعلم الأنثروبولوجيا. كما أن هناك علماء ركّزوا اهتماماتهم وجهودهم في دراسة الحياة الاجتماعية من حيث تفاعلات الناس فيما بينهم وركائز هذا التفاعل، ومن حيث ملاحظة الظواهر الاجتماعية ودراستها التي تنتشر في وقتهم وتثير انتباههم، ومن حيث دراسة الوظيفة الاجتماعية للدين في حياة الأفراد والمجتمع، ومن حيث دراسة بعض العادات التي شاعت فيما بينهم. . . ، إلى آخر هذه المشكلات التي أثارها علماء الإسلام وكانت موضوع دراستهم. وهذه الدراسات كلّها على اختلاف محاورها وتنوع مواضعها تدخل كلها في مجال علم الاجتماع، ومن الخطأ أن نسعى إلى إبراز اتجاهات مختلفة ومتباينة في هذا العلم بحسب تنوّع القضايا التي يثيرها العلماء وتركيزهم على جانب معيّن أو موضوع معيّن.

بالطبع هناك قضية لا بدّ من الاعتراف بها، وهي تتعلّق بتباين المناهج التي يستخدمها العلماء على اختلاف انتماءاتهم، سواء أكانوا فلاسفة أو متكلمين أو متصوفة، حيث يظهر أن الفلاسفة غالباً ما كانوا يعتمدون على الخيال، والمتصوفة على الذوق، والمتكلمين على النظر العقلي المجرّد. وهذا في الغالب الأعم وليس على إطلاقه. وأمام هذا التجزيء تضيع معالم المنهج العلمي الصحيح إذ نجد أنفسنا أمام مناهج متباينة.

ونظرتنا إلى هذه المناهج هي كذلك نظرة نقدية تقييمية، وهذا التقييم لا يعترف بصلاحية هذه المناهج على تجزيئها بل يعمل على نقد انحرافاتها حتى تأتي منسجمة مع التصورات المنهجية التي يصرح بها الوحي والتي تكون معبرة عما هو واقع في الوقت نفسه.

وهذه النظرة النقدية التي اتبعها علماء المسلمين في نظرتهم إلى المناهج التجزيئية التي تسعى إلى تقسيم الإسلام نفسه إلى دوائر تجزيئية وحصره في جانب معيّن دون آخر، فاختزله المتصوفة في جانب الذوق والإرادة، واختزله المتكلمون في جانب النظر العقلي وغلب على الفلاسفة نوع من الخيال الجامح الذي يعتمد على الاستبطان. لقد انتقد ابن خلدون على الفلاسفة مسلكهم المنهجي الذي يعتمد على التجريد العقلي الخالص في تناول القضايا العقائدية الغيبية والقضايا الحسيّة سواء في جانبها الطبيعي أو الاجتماعي.

فهذا المنهج قاصر عن بلوغ المعرفة اليقينية. ووجه قصوره أن المطابقة بين تلك

النتائج الذهنية أي التصورات التي يحملها الفلاسفة والتي يستخرجونها ويتوصلون إليها عن طريق الأقيسة الصورية المجردة من المعاينة والمعايشة وبين ما هو موجود حقيقة في الخارج، هذه المطابقة غير موجودة وغير يقينية لأن الأحكام التي يحملها الفلاسفة أحكام ذهنية كلية عامة، بينما الموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي إلاّ ما يشهد له من ذلك الحس فدليله شهوده لا تلك البراهين(٣٩).

فالمعايشة والمعاينة والمشاهدة جزء أساسي في المنهج العلمي الذي يوصل إلى اليقين في الطبيعيات والاجتماعيات، وافتقار الفلاسفة إلى هذه القاعدة وحصرهم أساليب الاستدلال في القياسات الذهنية الخالصة جعلت معرفتهم الاجتماعية غير مؤسسة واقعياً. فالسياسة المدنية والاجتماع والمدن الفاضلة التي يتحدث عنها الفلاسفة كما يقول ابن خلدون نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير(٤٠).

وبالمثل انتقد كثير من العلماء مناهج المتكلمين والمتصوفة لأسباب مشابهة. فالمتكلمون عظموا النظر أي الاستدلال بالبراهين العقلية، ولم يميزوا بين النظر الشرعي الحق الذي أمر به الشارع وأخبر به وبين النظر البدعي الباطل المنهي عنه. وكذلك الصوفية عظموا جنس الإرادة، إرادة القلب، ولم يميز كثير منهم بين الإرادة الشرعية الموافقة لأوامر اللّه ورسوله وبين الإرادة البدعية بل أقبلوا على طريق الإرادة دون طريق النظر وأعرض عنه كثير منهم فدخل عليهم الداخل من هاتين الجهتين(٤١).

لقد أفاض الإمام الغزالي في الحديث عن المعرفة الصوفية ومناهجها وأدلّتها وموضوعها وغاياتها، وهو يركز على القلب كأداة للمعرفة الصحيحة، فكل قلب صالح بالفطرة لمعرفة الحقائق لأنه أمر ربّاني شريف، ويرى أن منهج المعرفة الصوفية هو الكشف وهو منهج ذوقي خاص وإدراك وجداني يختلف عن الإدراك الحسي

---

(٣٩) مقدمة ابن خلدون، الجزء الثالث ـ ص ١٢١٢.

(٤٠) المصدر نفسه، الجزء الثاني ـ ص ٧٧٣.

(٤١) الفرقان بين الحقّ والباطل، الجزء: ١٣ من مجموعة فتاوى ابن تيمية. وكذلك معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول، المطبعة السلفية ١٣٨٧هـ ـ ص ١٣.

المباشر، إذ المعرفة تحصل لبعض القلوب بإلهام إلهي على سبيل المكاشفة والمبادأة[٤٢]. وهي نور يقذفه اللّه في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة اللّه الواسعة[٤٣].

ولسنا ننكر على المتصوفة هذا المصدر المعرفي فقد أقر لهم بذلك العلماء بشرط أن يكون هذا الكشف ثمرة المجاهدة وتصفية النفس وناشئاً عن الاستقامة[٤٤] وأن يكون داخلاً تحت كليات ما نقل عن النبي صلّى اللّه عليه وسلم لا يخرج عنها بحال[٤٥]. إذ من اتبع ما يرد عليه من الخطاب أو ما يراه من الأنوار ولا يميز بين ذلك من الكتاب والسنّة، فإنما يتبع ظناً لا يغني من الحق شيئاً[٤٦]، وألا يكون هذا الكشف مما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً[٤٧].

فليس هناك اعتراض على المتصوفة في مسلكهم المنهجي الذوقي، ولكن الذي يعاب على أصحاب هذا المنهج هو توسيعهم في هذا الطريق وجعله قاعدة عامة وتركهم الاستدلال والبرهنة العقلية والحسية وهذا هو الذي أنكره عليهم العلماء إذ الدليل في المعرفة اليقينية شرط، والعلم لا يوصل إلى المطلوب إلّا من بابه، ومن ترك الدليل خيف عليه ما هو أعظم خطراً وهو الانقطاع عن صلب الحجة والبيان والاستسلام لمجرد الخيال والأوهام[٤٨].

إن وحدة المنهج وشموليته في المعرفة جزء من وحدة الإسلام نفسه وشموليته. فكما أننا نرفض تقسيم الإسلام إلى دوائر تجزيئية يتقاسم أطرافه أصحاب الحال وأصحاب القال، فكذلك نرفض النظرة التجزيئية للمنهج العلمي حيث يستقل

---

(٤٢) إحياء علوم الدين، دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، الجزء الثالث ـ ص ٩ وما بعدها.

(٤٣) المنقذ من الضلال للإمام الغزالي، تحقيق د. محمود عبد الحليم، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٩ ص ٨٥. ويراجع هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، د. محمد السيد الجليند، ١٤٠٦ ـ ١٩٨٥ ـ ص ١٦٩ وما بعدها.

(٤٤) مدارج السالكين، الجزء الثاني ـ ص ٤٧٤، مطبعة السنة المحمدية، تحقيق: حامد الفقي، ١٣٧٥ ـ ١٩٥٦.

(٤٥) الموافقات للشاطبي، ج ٢ ـ ص ٢٦.

(٤٦) مدارج السالكين، ج ٢ ـ ص ٤٧٦. وكذلك الفرقان بين الحق والباطل مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١٣ ـ ص ص ٧٣ ـ ٧٥.

(٤٧) الاعتصام، ج ١ ـ ص ٢٨٢، وكذلك الموافقات، ج ٢ ـ ص ٢٦.

(٤٨) مدارج السالكين، الجزء الثاني ـ ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

طرف بالنظر المجرد وآخر بالذوق المجرد. والمنهج العلمي الصحيح هو الذي تكتمل صورته باكتمال أجزائه وتداخل وسائله وطرقه.

ونحن حينما نسعى إلى تبين معالم المنهج الصحيح الذي يوصلنا إلى معرفة تكون أقرب إلى فهم الواقع، فإننا نهدف من وراء ذلك إلى تقليل دائرة الخلاف وأسبابه. فكلما تقاربت المناهج واتحدت الوجهات كلما كانت معارفنا أقرب إلى الصحة وكان الصواب فيها أكثر من الخطأ.

غير أننا لا نهدف من وراء ذلك إلى تحقيق الاتفاق التام فاختلاف وجهات النظر، ونسبية المعرفة الاجتماعية والإنسانية ربما كانت حتمية من حتميات هذه العلوم للتداخل الموجود بين الذات والموضوع. ولكن التزام المنهج العلمي المتكامل الذي يأخذ بعين الاعتبار مسلمات الوحي بخصوص القضايا الاجتماعية من جهة، إلى جانب الدراسة الموضوعية للواقعات الاجتماعية من جهة ثانية، سيعمل بالتأكيد على حصر دائرة الخلاف على مستوى الفرعيات والجزئيات وليس على مستوى الأصول، بمعنى أن الباحث الذي يلتزم هذا المنهج قد يقع في أخطاء فرعية جزئية ولكنه لن يقع في أخطاء تعود بالنقض سواء على المسلمات الدينية أو العقلية. فقد تختلف التفسيرات والتحليلات التي يقدمها كل عالم بقدر دقة معلوماته ودقّة تشخيصه وشمولية استقرائه وإدراكه للعلل والدوافع الكامنة وراء التغيرات والظواهر، ولكنها أي هذه التفسيرات لن تكون متناقضة تماماً مع مسلمات الوحي ووقائع العمران البشري والاجتماع الإنساني. ان نظرة مقارنة بسيطة بين التحليلات التي قدمها ابن خلدون وبين التحليلات التي يقدمها الفلاسفة حول قضايا المجتمع تكشف عن أن الأخطاء التي قيل أن ابن خلدون وقع فيها كانت أخطاء جزئية جاءت نتيجة لنقص استقرائه وتركيزه على المجتمعات الإسلامية التي استوعب تاريخها. وبالمقابل فإن الأخطاء التي يقع فيها الفلاسفة تكشف عن فساد في المنهج والرؤية ككل مما جعل كثيراً من الدارسين يؤكدون أن تحليلاتهم مستحيلة التحقيق إطلاقاً، ولا يمكن تطبيقها على المجتمع الإنساني.

والحقيقة أن التمييز بين هذين المستويين من الاختلاف في تحليل القضايا المرتبطة بالإنسان مهما اختلفت مجالاتها: في التاريخ والاجتماع والتشريع...، هذا التمييز تنبه له علماء الإسلام وضبطوه بشكل دقيق ووضعوا حدوداً فاصلا بين الدائرة التي

يجوز فيها الخلاف ولا يلام فيها صاحبها، وهي التي تتعلّق بالفروع ويسمى عندهم باختلاف التنوع، وبين دائرة الخلاف المحظورة والتي عرف عندهم باختلاف التضاد.

فاختلاف التنوع أمر محتمل الوقوع لتفاوت العقول والمدارك البشرية وليس على صاحبه ذم كما يقول العلماء، وإنما الذم فيه واقع على من بغى على الآخر فيه، وقد دلّ القرآن على حمد كل واحدة من الطائفتين اللتين حصل منهما مثل هذا الخلاف إذ لم يحصل من إحداهما بغي كما في قوله تعالى ﴿**ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن اللّه**﴾[٤٩] وقد كان الصحابة اختلفوا في قطع الأشجار في غزوة بني النضير فقطع قوم وترك آخرون. وكما في قوله تعالى ﴿**وداوود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين، ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكماً وعلماً**﴾[٥٠]. فخص سليمان بالفهم وأثنى عليهما بالحكم والعدل. وكما في إقرار النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم يوم بني قريظة لمن صلى العصر في وقتها ولمن أخرها إلى أن وصل إلى بني قريظة.

واختلاف التضاد هو ما حمد في إحدى الطائفتين وذمّ في أخرى كما في قوله تعالى ﴿**ولو شاء اللّه ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر**﴾[٥١] وقوله تعالى: ﴿**هذان خصمان اختصموا في ربهم فالذين كفروا قطِّعت لهم ثيابٌ من نار**﴾[٥٢] فهذا النوع الأخير يدخل في مجال الأصول التي لا يجوز فيها الخلاف[٥٣].

وبعد هذا التوضيح نعود إلى موضوع دراستنا وهو تعدد الاتجاهات أو المدارس الاجتماعية ـ إن صح هذا التعبير ـ في التراث الاجتماعي في الإسلام لنقرر هذه الحقيقة البسيطة وهي أننا حينما ننظر في هذا التراث نجد أن كثيراً أو قليلاً من أفكاره أو تحليلاته التي حسبت على الإسلام تناقض أصوله ومذهبيته العقائدية، وقد سبقت

---

(٤٩) سورة الحشر ـ جزء من الآية: ٥.

(٥٠) سورة الأنبياء ـ آية: ٧٨، ٧٩.

(٥١) سورة البقرة ـ جزء من الآية ٢٥٣.

(٥٢) سورة الحج جزء من الآية ١٩.

(٥٣) ينظر هذا الموضوع بالتفصيل في شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، علي بن محمد بن محمد بن أبي العز، مطبعة الامتياز، بدون تاريخ ـ ص ٢٩٧. وكذلك اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية ـ ص ٣٧. وكذلك أعلام الموقعين، ابن القيم، الجزء الأول ـ ص ٥٥.

الإشارة إلى نماذج من ذلك في تراث الفارابي في فكره السياسي والاجتماعي، ويقاس عليه من شاركه في المنهج والتصور. والقضايا التي اختلف فيها هؤلاء هي من جنس القضايا التي لا يجوز فيها الخلاف، فالاختلاف ـ اختلاف الاتجاهات والمدارس الاجتماعية ـ هنا اختلاف تضاد لأنها تنبع في غالبها عن أصول عقائدية تنتمي إلى ثقافات مغايرة وتصدر عن منظومات فكرية مناقضة لمسلمات الوحي، وهي بعد ذلك لا تحكم الواقع في دراستها بقدر ما تعتمد على الاستبطان. وبالمقابل نجد أن التراث الاجتماعي الذي التزم أصحابه بأصول الإسلام والتزموا فيه النظرة الواقعية إلى حقائق المجتمع قد تختلف في ما بينها سواء من حيث التحليل الذي تقدّمه أو من حيث المواضيع التي تطرحها، ولكنه اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد، لأنها تبقى محصورة في دائرة المجال المسموح به بالخلاف، وهو أمر طبيعي لتفاوت المدارك الإنسانية.



المنهج الأصولي وتقييم
الحركة النقدية حول ابن خلدون

ليس ابن خلدون مقصوداً لذاته، فقد كان من الممكن أن نعرض عموماً لكل الشخصيات الإسلامية البارزة التي تعرض فكرها لِكَثيرٍ من التشويه والإسقـاط الإيديولوجي. ولكن فكر ابن خلدون يحظى باهتمام خاصٍ لدى العلمانيين لأهمية انتاجه الفكري حيث عملوا على إثبات وجود قطيعة منهجية وثقافية بين فكـره وعقيدته. وبالطبع، فإن القراءة العابرة لهذه الكتابات تكشف عن الزيف الذي تمارسه والتشويه الذي تلحقه بهذا الفكر، وهي في كل ذلك لا تنضبط بضوابط معيّنة سوى الخلفيّات المبيتة التي تسعى إلى تأكيدها بشكل متعسف.

وحينما ندعو إلى التزام المنهج الأصولي في تعاملنا مع التراث الخلدوني فإنما نهدف أول ما نهدف إلى كشف هذا الزيف الايديولوجي، ونؤكد من خلاله أن فهم ثقافته وفكره أو ثقافة أي علم من الأعلام لا يمكن أن يتم إلاّ داخل المنظومة الإسلامية نفسها، باعتباره نتاجاً طبيعياً لنوع الثقافة والتربية العلمية التي تلقاها داخل هذه المنظومة.

وبالتأكيد فإن هذا المنهج يمثل تحدياً قائماً في وجه المحاولات العلمانية والمادية التي تهدف إلى إعطاء تبريرات مشروعة للتصورات المادية التي تحملها، وذلك من داخل الثقافة الإسلامية نفسها ومن واقع الانجازات العظمى التي خلفها كبار الشخصيات العلمية، والتي كان فيها ابن خلدون ـ وخاصة في هذا المجال الاجتماعي ـ هدفاً

رئيسياً لأهمية بحوثه في الموضوع.

وبدون التزام هذا المنهج تختلط المفاهيم ونتيه وسط التناقضات وتضيع الحقيقة في ثنايا التأويل والتحريف كما أثبت ذلك مجموع التآليف التي أنجزت حول هذه الشخصية والتي جاءت متعارضة ومتناقضة إلى حد بعيد حيث نسب ابن خلدون إلى كل الاتجاهات والمذاهب الاجتماعية التي عرفها الفكر الأوروبي في تاريخه الحديث. فمن جهة أولى اعتبر ابن خلدون رائد المدرسة الميكانيكية والبيولوجية على اعتبار أنه من أنصار الحتمية الاجتماعية[1]. ومن جهة ثانية اعتبر ابن خلدون كما يصوره ادوارد مايير النصير المنطقي لنظرية دارون، واعتبره واحداً ممن قال بهذه النظرية، واعترف أي ابن خلدون بأن قانون القوة هو القانون الوحيد للتاريخ. ومن جهة ثالثة اعتبر ابن خلدون كما حاول إثبات ذلك جومبلو فيتش مؤسس النظرية العنصرية استناداً إلى فكرة العصبية كفكرة قومية، وهو اتجاه أكّد عليه الكثير من الكتّاب الأجانب وتبعهم آخرون حيث نشر ظاهر الحميري في سنة ١٩٣٦ م كتابه: نظرة في مقدمة ابن خلدون، برهن فيه على سيطرة الظروف العنصرية والقومية على فكر ابن خلدون. ومن جهة رابعة اعتبر روزنتال ابن خلدون نصيراً للمدرسة الاجتماعية السيكولوجية وهي نظرة يتبناها كتّاب أجانب آخرون أمثال بريزيج الذي صور ابن خلدون على أنه السلف المباشر لهذه المدرسة، وتابعه في ذلك الكاتب العربي كامل عياد باعتباره تلميذاً مخلصاً له. ومن جهة خامسة كتب محمد نشأت دراسته عن ابن خلدون الرائد الاقتصادي واعتبره سلفاً للمدرسة الاقتصادية الليبرالية لمؤسسها آدم سميث. ومن جهة سادسة اعتبر أحد الكتّاب الأجانب ابن خلدون فيلسوفاً مثالياً متأثراً بأفلاطون، وأرسطو وتبعه في ذلك الكاتب العربي محسن مهدي الذي اعتبر ابن خلدون بحق وريثاً للاتجاه الأرسطوطاليسي في الفلسفة العربية، كما تبعه في ذلك محمد عابد الجابري الذي قال إن ابن خلدون ظل أسيراً لقوالب التفكير الصورية الأرسطية. ومن جهة سابعة يصف الكاتب فيلنت مقدمة ابن خلدون بأنها مجردة من كل الأسس المادية والواقعية ووافقه على ذلك الكاتب الأميركي ماك دونالد الذي اعتبر ابن خلدون ممثلاً لكاثوليكية الإسلام. وهذه الاتجاهات جميعها ذكرتها الكاتبة السوفياتية سفيتلانا باتسيبفا وهي ترفضها جميعها لتنتهي إلى أن ابن خلدون كان بحق رائداً للمادية التاريخية كما أسّسها ماركس وتبعها في ذلك عدد من الكتّاب العرب نذكر منهم على

---

(١) Histoire de la sociologie, G. BOUTHOUL, P: 76.

سبيل المثال مهدي عامل، وأحمد ماضي، كما سنذكر فيما بعد[٢]. ولكن الكتّاب العرب لم يكتفوا بذلك فحسب فاعتبروا ابن خلدون رجلاً علمانياً لا دينياً.

المبحث الأول: الإسقاط الايديولوجي وتشويه التراث الخلدوني

عكست مقدمة ابن خلدون اهتمامات الدارسين الاجتماعيين على الخصوص والكتابات الفكرية والنقدية على العموم. فهذه الكتابات كانت تنطلق من موقع تأثرها وانتمائها الايديولوجي. فالنماذج التي تتحيز لنظرية الصراع كانت ولا تزال تقرأ مقدمة ابن خلدون عن طريق المفاهيم التي تفرضها هذه النظرية وتحليل أفكاره في ضوء مقولاتها ومسلماتها حيث تظهر ابن خلدون مفكراً مادياً ورائداً للتحليل المادي، وسلفاً لماركس ونظريته الاجتماعية. وبالمقابل فإن الاتجاهات المتحيزة لنظرية البنائية الوظيفية ترى في فكر ابن خلدون سلفاً لهذه المدرسة الاجتماعية ومؤسساً لمفاهيمها.

١ ـ إسقاط المفاهيم المادية على دراسة التراث الخلدوني

حاولت الكاتبة السوفياتية سفيتلانا أن تعثر في كتابها عن العمران البشري في مقدمة ابن خلدون على المفتاح الرئيسي للتفسير المادي عند ابن خلدون في الترتيب المنطقي الذي أخضع له أبواب المقدمة، وفي بعض النصوص التي ينص فيها على أسبقية الحياة البدوية على الحضر. ففي نظر الكاتبة أن الترتيب الذي اتبعه ابن خلدون في أبواب المقدمة، حيث قدّم الحديث عن العمران البدوي على العمران الحضري لأسبقيته في الوجود، وكذلك تقديمه الحديث عن المعاش قبل الحديث عن العلوم وأصنافها، يكون ابن خلدون في نظرها قد التزم التحليل المادي لأنه يوافق التحليل الماركسي الذي يجعل المعاش أو وسائل الإنتاج وهي البنية التحتية أساساً لوجود المعارف وهي البنية الفوقية.

كما تستشهد الكاتبة من النص الذي يذكر فيه ابن خلدون أن وفرة رأس المال هو العامل الأساسي في التحوّل من البدو إلى الحضر لكثرة تكاليف المصر وقلتها في البدو. وتستنتج الكاتبة من ذلك أن التطور الاجتماعي عند ابن خلدون خاضع للتطور

---

(٢) العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، تأليف الدكتورة سفيتلانا باستييفا، ترجمة عن اللغة الروسية د. رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب ليبيا ـ تونس ١٩٧٨ ـ ١٣٩٨هـ ـ الصفحات: ١١٤ ـ ١١٦ ـ ١٢١ ـ ١٣٤ ـ ١٣٨ ـ ١٤٥ ـ ١٤٧ ـ ١٦٣ ـ ١٧١.

الأساسي الذي يحصل في البنية الاقتصادية[٣].

وهذه الاستنتاجات التي تعرضها الكاتبة لا تخلو من التعسف في التأويل. فإذا كان ابن خلدون يرى في سبب الاختلاف بين أحوال البدو وأحوال الحضر في طريقة تحصيل المعاش فإنه لا يرى في العمران البدوي وفي العمران الحضري بنية تحتية وبنية فوقية، ولا يزعم أن جميع مظاهر العمران البدوي والحضري تابعة لطريقة إنتاج الحياة المادية، وليست هناك دلائل في المقدمة تسمح بتفسير مادية ابن خلدون التاريخية، لا الأصول الفلسفية ـ وهي أصول دينية ـ ولا الآراء الاقتصادية، ولا وجهة نظر ابن خلدون في التاريخ. إن اعتماد ابن خلدون الاقتصاد ضمن عوامل التغير يعبر عن إدراك الأهمية الاقتصادية في الحياة الاجتماعية، ولكنه لا يدل أبداً على أنّه العامل الوحيد[٤].

ولا يختلف التحليل الذي يقدمه إيف لاكوست لآراء ابن خلدون عن التحليل السابق، فاختلاف عادات الشعوب وممارستها ناتجة عن اختلاف نحلهم في المعاش. وهذه الفكرة يستنبطها الكاتب من قول ابن خلدون: «إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلافهم في المعاش» ففي هذه العبارة يظهر ابن خلدون حسب لاكوست رائد المادية التاريخية.

ومن جهة ثانية يعتبر العامل الحاسم في تطور المجتمعات عند ابن خلدون حسب لاكوست هو العامل الاقتصادي، فبفضل تطور الإنتاج وتقسيم العمل يتقدم الناس عند ابن خلدون من حالة جد بدائية إلى تنظيم أكثر تطوراً حيث تقنيات الإنتاج أكثر دقة وحيث تقسيم العمل أكثر تقدماً. وهذا التطور الاقتصادي والاجتماعي تحت تأثير تطور الإنتاج هو أحد العوامل الهامة للمادية التاريخية[٥].

هذا النوع من التأويل التعسفي سيعيده الكتّاب العرب بنفس الصياغة وسيظهر

---

(٣) العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ـ ص ص ١٦٩، ٢٢٣.

(٤) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ـ تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، د. ناصيف نصار، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٨١ ـ ص ٢٢٤.

(٥) العلامة ابن خلدون، ايف لاكوست، ترجمة ميشال سليمان ـ دار ابن خلدون، طبعة أولى، ١٩٧٤ ـ ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

عند الكثير منهم، نذكر منهم على سبيل المثال مهدي عامل وأحمد ماضي وعبد القادر جغلول وغيرهم.

يقول د. أحمد ماضي: « وإن كنت أتردد في اعتبار ابن خلدون شبه رائد للمادية التاريخية إلاّ أنني لا أتردد في القول بأنه وضع مقدمات الانتقال إليها، ولا يساورني أدنى شك في أن المقدمة تمثل مدخلاً عربياً لفهم المادية التاريخية وما أستخلصه من ذلك هو أن التفكير التاريخي ليس مقتصراً على شعب دون آخر ولا عقل دون آخر »(٦) وإذا كان الكاتب متردداً في هذه النتيجة التي يعلنها في حسم، فإنه سرعان ما ينتهي إلى اليقين، ويبدد الشك الذي ساوره بعد أن توفرت لديه الأدلة الكافية على فرضيته. يقول الكاتب: « وهكذا نخلص إلى أن مفكرنا العربي لعب دوراً في وضع مقدمات معيّنة تمثل مدخلاً عربياً إلى المادية التاريخية. . .، ومهما قيل في ابن خلدون فلا بدّ بناء على أدلّة قوية لا يرقى إليها الشك أنه يعتبر رائداً للاتجاه المادي في علم الاجتماع ومقدماته(٧).

هذا النص هو نموذج الخطاب الماركسي الذي يعتمد كعادته على الأدلّة القوية التي لا يرقى إليها الشك حتى وإن كانت هذه الأدلة غير واردة وغير مؤسسة منهجياً. وعلى غرار ما انتهى إليه إيف لاكوست واعتماداً على نفس المقولات، ينتهي مهدي عامل إلى هذه النتيجة الحاسمة ليقرر أن ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن بالضبط في أنه حرر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي فأحل ضرورة العمران محل الله أو ما يشبهه في تفسير الظاهرات جميعاً فاستبدل التأويل بالتفسير فكان التفسير بالضرورة مادياً وكان علمياً من حيث هو مادي »(٨).

إن منطلق الفكر الخلدوني في المقدمة ـ في نظر الكاتب ـ منطق مادي، فالمقدمة تكاد تكون بكاملها بحثاً في أسباب أزمة التطور التاريخي للمغرب واحتدامها في القرن الرابع عشر في تاريخ المغرب. وفي منطلق هذا التاريخ نفسه يبحث ابن خلدون عن هذه الأسباب، فلا يرجعها إلى مبادىء فلسفية قبلية يسقطها من خارج على هذا

---

(٦)، (٧) أحمد ماضي، مقال بعنوان ابن خلدون والمادية التاريخية، مجلة: دراسات تاريخية، عدد ٣ ـ صفر ١٤٠١ ـ ديسمبر ١٩٨٠ ـ ص ٦٥ ـ ٦٨.

(٨) في علمية الفكر الخلدوني، مهدي عامل، دار الفارابي، ١٩٨٥ ـ ص ٧٩.

التاريخ وواقعته كما قد يفعل فيلسوف من قبله. ان منطق الفكر الخلدوني علمي لأنه بالضبط منطق مادي[9].

ونقول من جهتنا: إذا كان منطق ابن خلدون منطق علمي لأنه لا يرجع إلى أفكار قبلية، فإن منطلق كاتبنا على العكس من ذلك منطق غير علمي لأنه بالضبط ينطلق من خلفيات قبلية وأفكار جاهزة. إن الكاتب يذكر في افتتاحية الكتاب أنه حينما كتب هذا البحث أراده أن يكون اختبارياً وتمريناً في قراءة نص تراثي بفكر مادي[10] فالدراسة تكشف عن نفسها بنفسها وهي تحدد الهدف من الدراسة مسبقاً وتحدد المنهج المتبع فيها سلفاً وترسم النتائج التي تريد الوصول إليها ابتداء. انها لا تترك تقرير النتائج للبحث العلمي الموضوعي، ولا تستنطق فكر ابن خلدون في إطار ثقافته وبيئته، فهي قراءة مفتعلة تصب الفكر الخلدوني في قوالب جاهزة.

ولا يخفى ما في هذه الاستنتاجات الشخصية من سذاجة في التفكير وإن كانت الدوافع إليها تكمن في عقدة النقص التي يعاني منها الكتّاب العرب بعد انفصالهم عن هويتهم الثقافية وإحساسهم بالإحباط الحضاري.

٢ ـ إسقاط المفاهيم البنائية الوظيفية على التراث الخلدوني

إذا كان البعض قد رأى في التراث الاجتماعي الخلدوني مؤشراً صادقاً على ماديته واستنتج من ذلك أنه أول مؤسس لعلم الاجتماع الماركسي أو اتجاه الصراع، فإن آخرين يرون في ابن خلدون رجلاً محافظاً جاء فكره فكراً تبريرياً وكرس كل بحوثه لتبرير السلطة القائمة وفرض سيطرتها.

ويلاحظ أن د. عبد الباسط عبد المعطي الذي يبدي تعاطفاً أكثر مع علم الاجتماع الماركسي ممن حمل هذه الدعوة. لقد وجه عدة انتقادات إلى علم الاجتماع البرجوازي لانحيازه الايديولوجي، ولكنه سرعان ما يتجاوز نقد البنائية الوظيفية إلى نقد إسهامات الإسلاميين الاجتماعية ويسقط عليهم كل انتقاداته التي وجهها إلى رواد علم الاجتماع البرجوازي.

إن ابن خلدون في نظر الكاتب مثله مثل كونت ودوركايم تماماً، فكلهم ينحازون

---

(٩) المصدر السابق.

(١٠) المصدر السابق ـ ص ٥.

لطبقتهم الاجتماعية ومصالحهم وينطلقون منها في تحديد آرائهم السوسيولوجية التي كانت محافظة. فابن خلدون وكذلك كونت ودوركايم من بعده استبعدوا أيّة حركة ترمي إلى قلب النظام، الشيء الذي جعل الاتجاه الفكري للعلم لديه اتجاهاً تبريرياً، وكل منهم أراد بالبحث في القوانين الاجتماعية الثابتة المشابهة للقوانين الطبيعية خنق العمل الاجتماعي لا سيما حينما يتعلق الأمر بتغيير النظام القائم[١١].

أمّا الأدلة التي يقدمها الكاتب على اعتبار ابن خلدون محافظاً فيلخصها في النقط الآتية:

أ ـ اعتبر ابن خلدون أن تطور المجتمع لديه يسير وفق قوانين ثابتة لا تتغير هي أشبه بقوانين علم الحياة، فحياة المجتمع كحياة الكائن الحي لا بد أن يضعف ويزول وينحل ثم ينتهي بالموت قطعاً. وفي هذا دعوة صريحة وضمنية للامتثال لهذه القوانين وقبولها ما دامت قوانين حتمية وملزمة.

ب ـ هام ابن خلدون بالسلطة السياسية فأكّدها ودعمها فكراً وعلماً لأنه ينظر إلى السلطة السياسية نظرته إلى عامل أساسي وهام في تطور المجتمع وانتقاله من حال إلى أخرى.

ج ـ يترتب على النقطتين السابقتين خنق العمل الاجتماعي والحركة الاجتماعية، فالمجتمع يسير وفق قوانين لا تتغير والمحكومون عليهم طاعة الحاكم، والسلطة السياسية تعلو فوق كل شيء، بل تكاد تصل حد الألوهية فوق المجتمع والإنسان.

د ـ تركيزه على الملاحظة المباشرة في البحث والدراسة يعني بطريق أو بآخر تعويقاً للوعي الاجتماعي الجماهيري، فمن شأن الملاحظة تركيز الفكر والعقل في لحظة معيّنة، تحول دون مقارنتها بماضيها أو التطلع إلى مستقبلها الأمر الذي يخشى منه على تقدير الأوضاع التي تخضع للملاحظة[١٢].

وواضح أن هذه الاستنتاجات ليست تصريحات لابن خلدون عثر عليها الكاتب بقدر ما هي استخلاصات حدسية واستنباطات توصل إليها بوحي من الخلفيات التي

---

(١١) علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع، الكتاب الرابع: علم الاجتماع، د. عبد الباسط عبد المعطي ود. غريب محمد سيد أحمد ـ ص ٢٦.

(١٢) المصدر السابق ـ ص ١٨.

يعتنقها وبوحي من الصراع الايديولوجي الذي يميز المرحلة التي وجد فيها هو، ويعبر عن الموقف الايديولوجي الذي يصدر عنه.

فبخصوص اعتقاد ابن خلدون في سير الظواهر الاجتماعية وفق قوانين ثابتة ليس فيه ما يميّز الموقف الخلدوني عن التراث الاجتماعي ككل سواء في شقه الغربي الرأسمالي أو في شقه المادي الماركسي، بل ان علماء الاجتماع متفقون على أن أهم ما يسعى إليه علم الاجتماع هو اكتشاف القوانين، وهو أقصى ما تطمح إليه النظريات الاجتماعية على اختلاف التفسيرات التي تقدمها.

وإذا كانت هناك من تهمة توجه إلى فكرة القانون في العلوم الاجتماعية فإنها توجه بل وتصدق بالدرجة الأولى على علم الاجتماع الماركسي الذي ينحاز إلى جانبه الكاتب، باعتباره يؤمن إيماناً عقائدياً دوغماتياً لا رجعة فيه بسير المجتمعات الإنسانية في مسيرتها التاريخية نحو تحقيق المجتمع الشيوعي كنهاية حتمية لا محيد عنها، ومع ذلك فحينما يكون الكاتب بصدد الحديث عن ماركس ـ رغم انحيازه الايديولوجي الظاهر والصريح ـ يقرر أنه أقرب إلى العلمية. وبالمقابل حينما يتحدث عن ابن خلدون يقرر أنه أقرب إلى التفسير الايديولوجي المكشوف منه إلى الالتزام العلمي.

وبالمثل حينما يقرر الكاتب أن تركيز ابن خلدون على الملاحظة المباشرة في بحث ودراسة الظواهر الاجتماعية دون عقد مقارنات بين ماضيها أو التطلع إلى مستقبلها، يعني بشكل أو بآخر تعويقاً للوعي الجماهيري، هذه المقولة فيها الكثير من الاستخفاف بعقول قارئيه، فالملاحظة أساس من أساسيات المنهج العلمي سواء كانت ملاحظة منصبة على واقع الناس أو منصبة على التطور التاريخي واستقراء أحداث التاريخ، وهي قضيةٍ ركّز عليها ابن خلدون بشكل لا يسع الكاتب إنكاره مما يدعونا إلى القول بأن ما يشير إليه الكاتب من تركيز ابن خلدون على الملاحظة المجردة دون مقارنة الماضي بالحاضر أو التطلع إلى المستقبل ـ وهي تقاليد متبعة في المنهج الماركسي بالطبع وعنها يصدر الكاتب في نقده ـ هو محض ادعاء يكذبه ابن خلدون نفسه الذي ذكر صراحة أن صاحب هذا الفن يحتاج إلى العلم باختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّيَر والأخلاق والعوائد والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق وبون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها، بل إن

ابن خلدون يذكر أن السبب في الأخطاء التي يقع فيها الباحث ناتج أساساً عن الذهول عن تبدل الأحوال والأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو أمر يقول عنه ابن خلدون « إنه داء شديد الخفاء »[١٣].

وقد لا نكون في حاجة إلى توضيح كلام ابن خلدون فهو واضح في تأكيده على مقارنة الحاضر بالماضي للوقوف على ما بينهما من وفاق أو بون وتعليل المختلف أو المتفق منها والوقوف على أسباب تحول المجتمعات.

أما بخصوص ما يغمز به الكاتب ابن خلدون بشأن تدعيمه للسلطة فكراً وعلماً واعتباره السلطة السياسية تحكم أو تعلو فوق كل شيء، فالنصوص التي استشهد بها الكاتب لا تفصح عن شيء من ذلك، ومن الصعب أن يجد فيها بغيته دون اللجوء إلى التأويل وبشكل متعسّف. والنصوص التي استشهد بها تدور حول فكرة ابن خلدون عن ضرورة وجود الملك واعتباره ذلك من تمام حكمة اللّه في بقاء الجنس البشري ليقوم على تنظيم شؤونهم، واعتباره الملكَ منصباً طبيعياً للإنسان واعتباره الجاه متوزعاً بين الناس ومترتباً فيهم طبقة بعد طبقة[١٤].

والحقيقة أن حديث ابن خلدون عن توزع الجاه بين الناس كان تسجيلاً لحقيقة واقعية صاحبت الإنسانية كلها، ومن السخافة أن يتخذ ذلك دليلاً على تحيّز ابن خلدون لطبقة الملوك وتبريره للفوارق الطبقية التي لم يكن ابن خلدون في ذلك الوقت يعرف عنها شيئاً بالمعنى الذي أثاره الكاتب والذي يعبّر عن هموم هذا العصر بالذات.

أمّا فيما يتعلق بموقف ابن خلدون ونظرته السياسية ففكرته تعتبر امتداداً لنظرية علماء المسلمين قاطبة في هذا المجال وليس ابن خلدون بدعاً بينهم في ذلك، وليس بإمكان أي كان أن يثبت فوارق فاصلة تماماً بين نظرية ابن خلدون السياسية وبين ما قرره كل من الغزالي وابن طباطبا والطرطوشي، ومن قبلهم الفراء والماوردي، ومن بعدهم ابن رضوان وابن الأزرق ومن ورائهم الأصليُّون والفقهاء. . .، وكل حكم من هذا النوع جهل أو تجاهل للنظرية السياسية في الإسلام.

---

(١٣) مقدمة ابن خلدون، ج ٣ ـ ط ٣ ـ ص ٣٢٠.

(١٤) تراجع هذه الشواهد في مقدمة ابن خلدون، الطبعة الثالثة، الجزء الثالث، فصل في حقيقة الملك وأصنافه ـ ص ٥٧٣.

لقد عبّر د. عبد الباسط عبد المعطي عن الأسباب التي أدّت إلى تشويه الفكر الاجتماعي في بلادنا وركّز على دور التبعية للتقاليد العلمانية الغربية وانعكاسها على الكتّاب العرب وأعمالهم التي أتت موزعة بين انتمائهم الايديولوجي واهتمامهم الثقافي بقضايا التراث، والبعض منهم ـ يقول الكاتب ـ عندما أراد قراءة مقدمة ابن خلدون قرأها بعين الفكر الأوروبي، فأفضى إلى قولبة المقدمة في إطار دوركايمي أحياناً وكونتي أخرى[١٥].

والكاتب أصاب حينما أرجع التشويه الذي مورس في دراسة تراثنا الاجتماعي إلى الانتماءات المذهبية، ولكني أعتقد أن الكاتب نفسه لم يتخلّص تماماً من هذا المحظور، فقد قرأ المقدمة كما قرأها غيره قراءة إيديولوجية فيها الكثير من الإسقاط وظهر انحيازه واضحاً للمقولات الماركسية، ومن ثم دخل في خصومة مذهبية مع صاحب المقدمة الذي اعتقد الكاتب أن تفكيره جاء محافظاً وتبريرياً إلى حد بعيد، وهو مخالف لما يركز عليه الكاتب حينما عرض علم الاجتماع الثوري الماركسي عرضاً دفاعياً واعتبره أقرب إلى فهم الحقيقة الاجتماعية من غيره وقدم عدة تبريرات لانحيازه إلى جانب هذا النموذج ضد نموذج التوازن[١٦].

المبحث الثاني: إسقاط المفاهيم العلمانية على التراث الخلدوني

١ ـ الفصل بين العقل والدين

في هذه المقولة، يظهر بوضوح أن الدراسات التي أقيمت حول ابن خلدون تعكس اهتمامات العلمانيين أنفسهم ولا تعبر بحال من الأحوال عن الفكر الخلدوني. فالدراسات العلمانية تسعى إلى التمييز بين العقل والدين كقطاعين متمايزين: للعقل مجاله ومشكلاته، وللدين كذلك مجاله ومشكلاته. وهذه العقدة العلمانية هي التي أملت على كثير من الدارسين اجتهاداتهم بخصوص فهم الفكر الخلدوني.

ان ابن خلدون في نظر ساطع الحصري يميز نطاق الدين عن نطاق العقل ويضع بينهما حدوداً فاصلة. فالقضايا التي تدخل في نطاق الصنف الأول هي التي تتعلق

---

(١٥) اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، ع ٤٤ ـ ص ٢٦٠. يظهر هذا التحيّز في المفاضلة التي أقامها بين الاتجاهين في كتابه المشترك.

(١٦) علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع ـ ص ٤١ وما بعدها.

بالآخرة وحقيقة النبوة وحقائق صفات اللّه والقضايا الشرعية البحتة والمسائل الإيمانية الصرفة وحقيقة النبوة وكل ما وراء العقل. . . ، وما عدا ذلك فيدخل في الصنف الثاني بوجه عام. ان ابن خلدون ـ في نظر الكاتب ـ يسلك في القضايا المتعلقة بالعقيدة مسلكاً يخالف المسلك العقلي مخالفة كلية، فهو يمسك عن التفكير في شأنها ويقول بوجوب قبولها والعمل بها مباشرة من غير إدخال العقل في أمرها واشتغال الفكر بها لأنها خارجة عن مداركنا ولأن الشارع أعرف بها. هذا الكلام سليم ولكنه لا يعني أن ابن خلدون حينما يتعلق الأمر بقضايا الإنسان الواقعية يستبعد الدين إطلاقاً ويعتمد في ذلك على مجرد العقل(١٧).

إن هذه القاعدة التي ظن الكاتب أن ابن خلدون سار عليها وهي الاعتماد على الدين في مسائل الإيمان والعقل في مسائل الاجتماع، لا تستوعب مجموع التراث الخلدوني، والكاتب لا يسعفه تحليل ابن خلدون لكثير من القضايا الاجتماعية التي التزم فيها رأي الدين وهذا هو الذي يربك الفكر العلماني ويدفعه إلى التأويل. إن هذا التمييز لم يكن سهلاً في كل الأحوال ـ يقول الكاتب ـ لأن الأمور الدنيوية لا تخلو من الارتباط بالأمور الأخروية، والنصوص الشرعية تذكر أحياناً بعض القضايا المتعلقة بحقائق الكون وأمور الدنيا، زد على ذلك أن طائفة من هذه النصوص الشرعية تظهر لأول وهلة منافية لحكم العقل فيها(١٨). وهكذا يظهر أن الحدود بين النطاقين ليست فاصلة تماماً وأن هناك مسافة يلتقي فيها الشرع بالعقل ويعملان معاً في الفكر الخلدوني، ولكن عمل الشرع في هذه القضايا المشتركة قد ينافي عمل العقل فيها فكيف السبيل إلى التوفيق بين الأمرين؟ وهل كان ابن خلدون على وعي بهذا التعارض؟ يقول الكاتب: ان ابن خلدون لا يسأل هذا السؤال ولا يطرحه ولذلك لا يجيب عليه جواباً مباشراً، ولكننا نستطيع أن نستدل على نزعته الفكرية في هذا المضمار من السلوك الذي يسلكه في معالجته مثل هذه القضايا حينما يجد في بعض النصوص المذكورة ما يخالف نتائج المحاكمات العقلية حيث يلجأ إلى تأويل النصوص الشرعية وفق ما تقتضيه المحاكمات العقليّة(١٩).

---

(١٧) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ساطع الحصري ـ ص ص ٤٩٤، ٤٩٧، ٤٩٨. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، سنة ١٣٨٧ ـ ١٩٦٧.

(١٨) المصدر السابق ـ ص ٤٩٤.

(١٩) نفس المصدر والصفحة.

أما أن ابن خلدون لا يسأل هذا السؤال صراحة ولا يجيب عليه جواباً مباشراً فذلك صحيح لأن ابن خلدون لم يخطر على ذهنه مثل هذا الإشكال، فقد استوعب في منهجه الشرع إلى جانب العقل دون أن يكون أحدهما نافياً للآخر ولا مناقضاً له. وكون الكاتب يقول إن ابن خلدون لا يسأل هـذا السؤال هو اعتراف بهذه الحقيقة من جهة وعجز عن إثباته من جهة ثانية، ولو ظفر به لما توانى في إثباته.

ويبقى بعد ذلك أن الإشكال الذي طرحه الكاتب بشأن التعارض المزعوم بين الحكم الشرعي والحكم العقلي لا يعاني منه ابن خلدون، وإنما يعاني منه الكاتب نفسه. أما نسبته إلى ابن خلدون فليس أكثر من افتعال يكشف في الوقت ذاته عن مشكلات راهنة يعاني منها الفكر العربي العلماني. وهذه المشكلات تتصل اتصالاً مباشراً بصراع مرير يعاني منه إنسان عصر النهضة العربية يكمن في رفضهم للقِيَم الدينية ونضاله ضد كل تفكير ديني، ونقل هذه المشكلات المعاصرة لإسقاطها على الفكر الخلدوني يبقى فيه كثير من التعسف والزيف والتشويه لحقائق التاريخ.

وأمّا مسألة التأويل التي يطرحها وكثرة الشواهد التي يوردها، فإن ذلك لا يفي بما أراد الكاتب إثباته فالشواهد التي أوردها لا يظهر منها ما يثبت أن ابن خلدون كان يؤول الأحكام الشرعية حتى تتناسب مع الأحكام العقليّة كما أراد الكاتب إثبات ذلك، وكل ما كتبه ابن خلدون مما أورده الكاتب كشواهد في الموضوع يظل تعبيراً أميناً عن الفكر السني لا يخالفه في ذلك كما ستوضح هذه الأمثلة:

أ ـ **العصبية**: يقول الكاتب ان ابن خلدون اعتمد في بحوثه على العصبية، وقراراتها ضرورية لتأسيس الملك وتنظيم الاجتماع، وهو يعلم أن العصبيّة مذمومة شرعاً وأحكام الشرع هنا تتنافى مع أحكامه العقلية، وهنا يلجأ إلى التأويل فيقرر أن الشريعة لم تذم العصبية لذاتها بل إنها تذم توجيهها إلى الباطل[٢٠].

ولا نعلم أحداً خالف في هذا وأنكر أن العصبية المذمومة شرعاً إنما هي العصبية الموجهة إلى الباطل وليس في هذا الحكم العقلي ما ينافي حكم الشرع حتى يلجأ ابن خلدون إلى التأويل لإثباته.

ب ـ **الملك والشهوات والاستكثار من الملذات**: ينطبق على هذه الأمثلة ما قلناه

(٢٠) المصدر السابق ص ص ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

بشأن العصبية، فالملك طبيعي في العمران وضروري لاستقرار الحياة، ولكنه مذموم شرعاً إذا سخر للظلم والاحتكار والعدوان، فالشارع لم يذم الملك لذاته ولا ذم الشهوات لذاتها ولا الملذات لذاتها، وإنما ذمّها من جهة ما تؤدي إليه من المفاسد المحظورة ـ كما ذكر الكاتب بالحرف ـ وليس هذا تأويلاً ولا فيه تعارضاً بين الشرع والعقل كما يقول الكاتب.

ورغم هذا الوضوح فقد اعتقد الكاتب أنه عثر على القاعدة العامة التي يتبعها ابن خلدون في هذا النص وهي: «ليس مراد الشارع فيما ينهي عنه أو يذمّه من أفعال البشر أو ما يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه عن أصله وتعليل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حق وتتحد الوجهة». المقدمة: ٢٠٢[٢١].

وإلى هذا الحد يكون الكاتب قد استنفذ جهده ولكن دون أن يصل إلى غرضه فهذا المبدأ الذي يقرره ابن خلدون ليس قانوناً في التأويل بل قاعدة أصولية في الصميم لا ينازع في صحتـها أحد من الفقهاء، وابن خلدون واحد منهم وهو أدرى بمقاصد الشرع، وهذه القاعدة واحدة من القواعد التي تهدف إلى الحفاظ على هذه المقاصد.

٢ ـ الفصل بين الدين وشؤون الاجتماع

هناك دعوى ترددت عند كثير من الكتّاب العلمانيين تهدف إلى تقرير علمانية ابن خلدون عبر فصله بين دائرة العمران ودائرة الشرع على اعتبار أنهما شيئان متقابلان لكل منهما مجاله وموضوعه ومنهجه.

فابن خلدون في نظر الجابري يرى أن الشارع لا يفرض علينا نظاماً معيناً ومحدداً يشمل جميع جزئيات وتفاصيل حياتنا في شؤون الاجتماع، ولذلك كان الوحي في الأعم الأغلب خاصاً بالتكاليف الشرعية، أما شؤون الدنيا وأمور المعاش ومسائل الاجتماع فالحكم فيها متروك للعقل[٢٢].

---

(٢١) المصدر السابق ـ ص ٤٩٦.

(٢٢) فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، د. محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط ٤، ١٩٨٤.

وفي نظر مهدي عامل يميز ابن خلدون بين دائرة العمران ودائرة الشرع، الأولى تدخل في دائرة العلم، والثانية تدخل في دائرة الدين، ولا يصح الخلط بينهما. للعلم مشكلاته ومناهجه ونظمه المعرفية وللدين كذلك. والخطأ كل الخطأ ـ يقول الكاتب ـ أن نقرأ واقعات العلم بفكر ديني أو أن نقرأ واقعات الدين بفكر علمي، فهذا ليس ذاك وذاك ليس هذا ولكل عقله. لذا لا يجد ابن خلدون في نظر الكاتب غضاضة في أن يكون سلفياً في أمور الشرع بينما يبني للفكر التاريخي علميته(٢٣).

فابن خلدون حسب هذا المنطلق مفكر يخرج عن طراز مفكري القرون الوسطى حيث كان يختلط ما هو ديني بما هو اجتماعي، وحيث التفكير الديني يفرض هيمنته على بقية قطاعات الحياة، وهو مفكر يتجاوز هذه الفترة ليعيش بين رجال النهضة الحديثة والمعاصرة، وهو يطرح القضايا ويحلّل ويناقش شؤون الاجتماع بفكره وعقله ويضع خطاً فاصلاً بين عقيدته وإيمانه الديني وبين فكره وإيمانه العلمي. وطرح القضية بهذا الشكل يعبر عن قضايا ومشكلات حديثة هي في واقع الأمر تشغل اهتمامات هؤلاء الباحثين وتعكس همومهم المعاصرة.

والنظرة إلى الكفر الخلدوني من هذه الزاوية العلمانية طرحت من قبل مع ساطع الحصري الذي اتخذ من فكر ابن خلدون جسراً للتعبير عن اهتماماته وقناعاته الفكرية. يقول ساطع الحصري: «إن ابن خلدون يفصل الدين عن شؤون الاجتماع ويعترض بشدة على الذين يقولون إنّ الحياة الاجتماعية لا تقوم إلّا بالدين وأن السياسة لا تنهض إلّا بالشرع، وبعد أن يعرض الكاتب عدة أقوال لابن خلدون في التمييز بين أنواع السياسات يقرر أن الشريعة على رأي ابن خلدون لا تستقل بكل شيء، فلا تستهدف جميع شؤون الحياة فإن مساحة عملها محدودة بحدود هي ما تقتضيه المصالح الأخروية. وأما الأمور التي هي خارجة عن نطاق تلك الحدود فمتروكة إلى بحث الفكر وحكم العقل... فالإنسان يستطيع بعقله جلب المنافع ودفع المضار في حياته الشخصية والاجتماعية وفي تقرير سياسة عقلية(٢٤).

وواضح من هذا العرض القفز إلى النتائج المبيتة، وإلّا فما الذي يسمح للكاتب

---

(٢٣) في علمية الفكر الخلدوني ـ ص ٥٠.
(٢٤) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ ص ص ٤٩٠ ـ ٤٩١.

الانتقال من الفكرة الأولى: التمييز بين أنواع السياسات إلى الثانية وهي تقرير ابن خلدون الفصل بين الشريعة وشؤون الاجتماع وتبنيه سياسة عقلية دونما حاجة إلى الشرع. إن عملية الإسقاط هنا واضحة، ولكن ما الذي يدفع الكاتب إلى هذا التعسف والتزييف؟.

هنا نعود إلى عقدة العلمية والعقلانية، فهذه العقدة هي التي تستطيع أن تفسّر هذا التخبّط الذي يقع فيه الكاتب. يقول مباشرة بعد كلامه في المقتبس السابق: «إن هذه النزعة الفكرية بجانب ذلك الإيمان الديني هي التي تحمل ابن خلدون على السير في تفكيره سيراً عقلانياً مستقلاً عن أحكام الدين»[٢٥].

إن الكاتب لا يشك في إيمان ابن خلدون وأنه إيمان راسخ، ولا يشك في أن آثار هذا الإيمان بارزة في جميع فصول المقدمة، بل لا يمكن أن يوجد في المقدمة فقرة واحدة يمكن أن تعتبر دليلاً على أن ابن خلدون قد خامره شك في اللّه ولو لحظة واحدة في مسألة واحدة[٢٦]. ولكن هذا الاعتراف من الكاتب لا يزيل عنه ذلك الالتباس، فابن خلدون يظهر في عينه شخصيتين متباينتين، فهناك أولاً ابن خلدون المؤمن الراسخ الإيمان، وهناك ثانياً ابن خلدون صاحب الفكر العلمي والمفكر العقلاني الذي يفصل الدين عن شؤون الاجتماع، وواحد من أولئك المفكرين الذين يعتمدون على العقل ويعتـدون لزومه للاستناد إليه حيث يسير في شؤون الاجتماع سيراً عقلانياً مستقلاً عن الدين[٢٧].

ولعل الكاتب يدرك هذا التناقض الذي يقع فيه حينما يسلم من جهة بإيمانه العميق وباستقلاله الفكري عن هذا الإيمان في جزئياته، والجواب على هذا التعارض جاهز عند الكاتب: «إننا إذا استثنينا الفصول التي تحوم مواضعها حول المسائل الدينية والشرعية مباشرة، نجد أن ابن خلدون يستند في جميع أبحاثه وتعليلاته على الدلائل العقلية والمنطقية وحدها، أمّا الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فلا يذكرها عادة إلّا بعد الانتهاء من التفكير والتعليل. وإذا ذكرها أحياناً خلال البحث فإنما يذكرها في غالب الأحوال بقصد تأييد القضايا التي كان قد توصل إليها بنظره العقلي كما يذكرها في بعض الأحيان بقصد دفع الاعتراضات التي توجه إليه مستنداً إلى

---

(٢٥)، (٢٦)، (٢٧) المصدر السابق - ص ٤٩١ - ٤٨٥ - ٤٩ بالتتابع.

مقاييس تلك الآيات والأحاديث[٢٨].

٣ ـ استغناء علم الاجتماع عن الشرع

تعرض ابن خلدون لأنواع السياسات التي يمكن أن تحكم المجتمعات البشرية، وهو في ذلك يميز بين أنواع مختلفة من السياسات، وهذا التمييز كان حجة كافية من وجهة نظر العلمانيين ليقرروا أن ابن خلدون يدعو إلى استغناء شؤون العمران والاجتماع وتنظيم الحياة عن التوجيه الديني أو السياسة الشرعية.

ينقل الجابري عن ابن خلدون هذا النص الذي يذكر فيه أنه يكفي في إقامة العدل ورفع التنازع بين الناس معرفة كل واحد منهم بتحريم الظلم عليه بحكم العقل، فادعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هنا ونصب إمام هناك غير صحيح، بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة[٢٩]. ويستخدم ساطع الحصري هذا النص نفسه ليثبت من خلاله أن ابن خلدون يعترض بشدّة على رجال الدين في زعمهم أن الحكم الوازع للإنسان يكون بشرع مفروض من عند اللّه[٣٠]. هنا يوقعنا الكاتب في كثير من المغالطات، فهو ينقل كلام ابن خلدون على أساس أنه اعتراض شديد على الفقهاء وليس الأمر كذلك، فابن خلدون كان في معرض الحديث عن أنواع السياسات الموجودة، ولا بد من التأكيد هنا على أن ابن خلدون لم يكن في حديثه يقصد إلى البرهنة على عدم حاجة الاجتماع الإنساني إلى الشرع كما يوهم الكاتب والعلمانيُّون عموماً، بل كان بصدد التمييز بين أنواع السياسات فقط، وليس هناك أي تلازم بين استقرائه لهذه الأنواع من السياسات وبين ما انتهى إليه هؤلاء من استغناء الاجتماع الإنساني عن الشرع، فقد كان ابن خلدون يصف ويقرر ما هو موجود وما هو متعامل به في تنظيم شؤون المجتمعات، وقد تبين له أن الأمم تخضع في تنظيم شؤونها لنوعين من السياسة سياسة عقلية وسياسة دينية شرعية. يقول ابن خلدون: «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من اللّه بشارع يقررها

---

(٢٨) نفس المصدر والصفحة.

(٢٩) فكر ابن خلدون العصبية والدولة ـ ص ١١٣.

(٣٠) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ ص ٢٨٣.

كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة » ويقول في موضع آخر من المقدمة « إن الاجتماع البشري ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم لها ما يتوقعونه من ثواب ذلك بعد معرفته بمصالحهم »(٣١). فابن خلدون لم يكن لينكر أمراً واقعياً يدركه العام والخاص، ولكنه وهذا هو الأهم لم يكن مجرد واصف ومسجل للأحداث، بل كانت نظرته إلى هذه السياسات نظرة معيارية تقويمية حيث يبين فضل السياسة الشرعية وامتيازها عن السياسة العقلية، وهو أمر يكفي للدلالة على الزيف الذي يمارسه العلمانيُّون في تشويه الفكر الخلدوني بحيث يلتقطون من المقدمة ما يخدم أغراضهم المبيتة، ويتجاهلون الصورة الكاملة لفكرة ابن خلدون، وهو تشويه لا نرى له مبرراً سوى العمى الايديولوجي.

يقول ابن خلدون في معرض تفضيله للسياسة الشرعية « إنها سياسة نافعة في الدنيا والآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء والله يقول **﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾** فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم: **﴿صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض﴾** فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع »(٣٢). ويذكر صراحة في موضع آخر أن الله تعالى أغنانا عن السياسة العقلية لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب وأحكام الملك مندرجة فيها(٣٣).

ويذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك وهو ما نراه تحدياً ظاهراً للعلمانيين إلى القول بأن الانقياد للسياسة الشرعية ليس اختيارياً فحسب بل هو واجب ومفروض شرعاً، « فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم

---

(٣١) مقدمة ابن خلدون، ج ٢ - الصفحات ٥٧٧ - ٧٧٣.
(٣٢) مقدمة ابن خلدون، ج ٢ - ص ٥٧٧.
(٣٣) المصدر نفسه - ص ٧٧٤.

وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء »[٣٤].

وبالمقابل فإن ابن خلدون حينما يتحدث عن السياسة العقلية لا يفوته أن يتعرض لها بالذم « فما كان منها ـ يقول ابن خلدون ـ بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية، وأمَّا مَا كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً لأنه بغير نور اللّٰه ».

٤ ـ التنازع اللامحيد عنه بين العمران والشرائع

يهدف ناصيف نصار من وراء هذه المقولة إلى خلق صراع وتناقض بين الفكر الخلدوني الذي يمثل الفكر الواقعي التنويري وبين الفكر الفقهي الذي يمثل الفكر الغيبي، ومن ثم يكون التعارض قائماً في الواقع بين العمران أو التفسير السببي وبين الأمر القرآني أو بين الواقع والشريعة.

يقول الكاتب: « إنّ النظر إلى تاريخ الفقه من وجهة مبادىء علم العمران يظهر دور الوقائع المتعددة والمتلاحقة في بناء علم الفقه كما يظهر وجود واقعات موضوعية تعرض نفسها على كل نظام معياري، ولا تحتاج بالضرورة إلى الشريعة الإسلامية لكي تتخذ صورة أخلاقية حقوقية معينة. فالعمران على سبيل المثال لا بد له بطبعه من سياسة ينتظم بها أمره، والسياسة يمكن أن تكون سياسة عقلية أي غير خاضعة للدين، ولا بد للملك من عصبية. هذه الواقعات الاجتماعية الموضوعية لا يستطيع الفقهاء كعلماء دين معطى ثابت أن يجعلوها محور اعتبارهم. أما المؤرخ الاجتماعي فإنه يستطيع ذلك، ومن هنا ينشأ تنازع لا محيد عنه وطرفاه هما في التحليل الأخير الشريعة والواقع[٣٥].

إن المقصود بالواقع هنا موضوع علم العمران، وعندما يصبح هذا الواقع مفسراً حسب علم العمران وهو تفسير واقعي سببي يصبح أحد طرفي النزاع مع الشريعة التي تعلو على التفسير السببي وتقفز إلى الأمر والنهي.

---

(٣٤) المصدر نفسه ـ ص ٥٧٨.

(٣٥) الفكر الواقعي عند ابن خلدون تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، د. ناصيف نصار، دار الطليعة، بيروت، ط ١/ ١٩٨١ ـ ص ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

والكاتب يحاول أن يثبت هذا النوع من التنازع « اللامحيد عنه » عبر ثلاثة محاور كما هو ظاهر في المقتبس السابق:

ـ فمن جهة أولى هناك الوقائع المتجددة والمتلاحقة التي لا تحتاج بالضرورة إلى الشريعة الإسلامية لكي تتخذ صورة أخلاقية حقوقية معينة، وعلى اعتبار صحة فرضية الكاتب باعتبار أن الوقائع المتجددة لا تحتاج إلى الشريعة الإسلامية فإن ذلك لا يجعلها تقف معها على طرفي نقيض وليس دليلاً على التنازع اللامحيد عنه بين الاثنين.

ـ ومن جهة ثانية يقرر أن العمران لا بدّ له بطبيعته من سياسة ينتظم بها أمره، والسياسة يمكن أن تكون عقلية. وهذا المنعطف الثاني كل ما يعنيه أن السياسة يمكن أن تكون عقلية غير خاضعة للدين. وقد رأينا فيما سبق أن ابن خلدون كان مستقرئاً لما هو موجود. ولكن تقرير هذه الحقيقة لا يعني وجود تنازع لا محيد عنه بين الواقع والشريعة، ولم يفكر ابن خلدون أبداً أن يثبت وجود مثل هذا التنازع الذي لا وجود له، كما أن عقلية وفكر ابن خلدون لم تتصور وجود هذا التنازع الذي لا وجود له في واقع الأمر سوى في ذهن الكاتب.

ـ ومن جهة ثالثة يقرر الكاتب أن هذه الواقعات الاجتماعية الموضوعية لا يستطيع الفقهاء كعلماء دين معطى ثابت أن يجعلوها محور اعتبارهم أما المؤرخ الاجتماعي فهو يستطيع ذلك. وهنا يظهر مدى الافتعال عند الكاتب فالمسألة ليست مسألة استطاعة وإنما مسألة اختلاف الاهتمامات واختلاف المناهج المستخدمة في تفسير ظاهرة ما بحسب اهتمام الباحث بها، فالوقائع المستجدة والمتلاحقة هي وقائع قابلة للإدراك من زوايا مختلفة ومناهج متباينة، فإذا كان الفقيه أو المنهج الفقهي يتناولها من الزاوية الحقوقية أو من زاوية الأمر والنهي، وإذا كان المؤرخ الاجتماعي يتناولها من زاوية التفسير والتعليل فليس هناك ما يوجب تعارضاً بين المنهجين ولا نزاعاً بين الأسلوبين والمجالين. فقول الكاتب إن هذه الواقعات الاجتماعية الموضوعية لا يستطيع الفقهاء أن يجعلوها محور اهتمامهم فيه الكثير من التجني والتضليل، فهذه الواقعات كانت محور اعتبار الفقهاء قبل أن تصبح محور اهتمام المؤرخ الاجتماعي، وكذلك كان الأمر مع ابن خلدون نفسه باعتباره فقيهاً أولاً ثم مؤرخاً اجتماعياً ثانياً.

وفي تعليق للدكتور ملحم قربان حول هذا النزاع المفتعل يقول: إن الكاتب لا

يميز أطراف النزاع الذي يتحدث عنه مما يؤدي إلى عدم الوضوح في طبيعة النزاع المقصود بسبب عدم الوضوح في تحديد طرفيه. ففي مطلع المقتبس السابق يشير الكاتب إلى الصراع التاريخي بين السلطة المسيطرة على المجتمع دينية أو علمانية، وبين الفكر العلمي التنويري، وفي نهاية المقطع ينتصب الواقع في مقابل الأمر القرآني دون أن يتحفنا الكاتب بجواب مضبوط فيما إذا كان طرفا النزاع هما الأمر القرآني أي تعاليم القرآن والواقع الخلدوني أي الواقع العمراني. ولكن الكاتب ينقل الصراع إلى مستوى آخر، فالنزاع قائم بين التفسير بالعلل والأسباب الموضوعية وبين التفسير التأويلي أو المقاصد، وقبل ذلك جعل الصراع بين الفكر الخلدوني وبين دوغماتية الفقهاء(٣٦).

وإذا أردنا أن نفهم المغزى الحقيقي لهذا النزاع عند الكاتب، نجد أن عقدة العلمانية كانت وراء هذا الافتعال، فالفكر الموضوعي التنويري القائم على تقصي الأسباب كما يمثله ابن خلدون بواقعيته ينتصب في نظر الكاتب في مقابل التفسير بالمقاصد وهو يجسد الفكر القرآني كما يمثله الفقهاء، وهذا التحليل يفسر تلك المقابلة التي يجعلها الكاتب بين واقعية ابن خلدون وبين دغماتية الفقهاء، وقد كان التوجيه العلماني عاملاً حاسماً فيه.

يقول الكاتب في هذه المقابلة: « مهما يكن من أمر العلوم الدينية والاجتهاد فيها، فقد كان من شأن كل جهد إبداعي أن يثير معارضة المحافظين على التراث العقائدي والشرعي. ومن هنا فإن مجرد الذهاب إلى إمكان تأسيس علم جديد كان سبباً للاصطدام بحس الفقهاء الدغماتي، فكيف يكون الواقع إذا كان العلم الجديد هو علم العمران أي العلم الذي يطرح وجهة نظر مخالفة تماماً لوجهة الفقيه في تناول العمل الإنساني »(٣٧).

والكاتب يدرك أنه يقع في تناقضات حادة لأنه يدرك أن ابن خلدون فقيه سني ملتزم بالشرع ومحافظ، ولا يقل دغماتية عن الفقهاء، ولكي يجد مخرجاً من هذا المأزق الذي وجد فيه، يقرر أن التعارض بين ابن خلدون وبين الفقهاء ليس تناقضاً بصورة

---

(٣٦) قوانين خلدونية، مجموعة سلسلة خلدونيات، ط ١، سنة ١٤٠٤ - ١٩٨٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - ص ص ٢٨٩ - ٢٩٠.
(٣٧) الفكر الواقعي عند ابن خلدون - ص ٢٩٧.

كاملة، فالفقهاء يحافظون على المعطيات العقائدية والشرعية على سبيل الاستمرار، وابن خلدون لا يحدث انقطاعاً في هذا الاستمرار، بل يقوم بقفزة تضع النظر إلى الأعمال البشرية خارج إطار الأمر والنهي، وفي هذا الضوء تكتسي واقعية ابن خلدون السوسيولوجية بطابع نفي وإكمال. . .، فالمجال الذي يريد ابن خلدون ـ حسب الكاتب ـ رفض التقليد فيه هو مجال المعرفة لا مجال العمل، فابن خلدون لم يخرج في مجال العمل عن التمسك التام بقواعد الشريعة وروحها، فهو يتحدث بإجلال واحترام عن الفقه الذي عمّ نفعه ديناً ودنيا(٣٨). فحسب الكاتب تتميز واقعية ابن خلدون بطابع النفي والإكمال وبالتالي فعلاقة ابن خلدون بالشريعة كما يمثلها الحس الفقهي هي بالضرورة علاقة نفي وإكمال. فمن حيث الإكمال عمل بالشريعة ولم يخرج عن التمسك التام بها، ومن ثم فابن خلدون في هذه الناحية لا يحدث انقطاعاً في استمرارية الفقهاء في الحفاظ على المعطيات العقائدية والشرعية. أمّا من حيث النفي فهو على العكس من ذلك، والنفي يتمثل في المجال الذي يرفض فيه ابن خلدون التقليد وهو مجال المعرفة، ولذلك فهو في هذا المجال يقوم بقفزة تضع النظر إلى أعمال الشريعة خارج إطار الأمر والنهي، فالقطيعة التي يحدثها ابن خلدون مع الفقهاء قطيعة معرفية جعلته يتخلى عن التفكير بمنطق الشريعة والفقه وأصبح يفكر بمنطق المحلل الواقعي المدرك للأسباب الفاعلة، وهنا تكمن المقابلة، فالتعارض قائم بين المنطق المعرفي الغيبي التأويلي وبين المنطق المعرفي الواقعي الموضوعي.

المبحث الثالث: دوافع تشويه الفكر الخلدوني

إذا تعمقنا في فهم الكتابات التي قامت حول التراث الخلدوني نجد أنها لم تكن نابعة من رغبة صادقة في بلورة هذا الفكر وتوضيحه بقدر ما كانت تصدر عن مجموعة من العقد والمعاناة التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر في ظل الانفصام والتجزؤ والانشطار نتيجة فقد هويته الحضارية والعقائدية. ومن هذا الموقع جاءت الكتابات التي أقيمت حول ابن خلدون لتعكس مجموع هذه المشكلات والاهتمامات وتجسد أزمة الفكر العربي الحديث والمعاصر.

لقد انتهت المواجهة التي حدثت بين التيارات الوضعية والعلمانية الوافدة وبين

---

(٣٨) المصدر السابق ـ ص ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨.

الفكر العربي المعاصر إلى نتائج سلبية للغاية حيث تبنى هذا الأخير مفاهيمها وأساليبها واستعار قوالبها الفكرية ليصب فيها قراءاته وينظر من خلالها إلى التراث العربي الإسلامي، مما يجعلنا نجزم بأن طبيعة التعامل مع هذا التراث لم تكن سليمة بقدر ما كانت تسجل موقفاً معيناً في هذه الفترة التاريخية بالضبط.

لقد تحددت علاقة الفكر العربي بالفكر الوضعي والعلماني من موقف الانبهار بالغير والإحساس بالضعف وفقدان الوعي بالذات، ولما استقر في ذهنه أن النمط الثقافي الوضعي كان يجسد النمط المثالي كان عليه أن ينقب في تراثه الفكري ويستخلص منه مجموعة العناصر التي تميز بها الفكر الوضعي في الغرب والذي اتجه نحو العقلانية والعلمانية والواقعية المفرطة كأساس للتقدم الثقافي والفكري ليتجاوز بذلك اللاعقلانية واللاهوتية والمثالية الميتافيزيقية وهي كلها مواصفات ارتبطت في ذهن الرجل الغربي بالرجعية والتخلف.

هذه الوضعية هي التي عكسها الفكر العربي في قراءته للفكر الخلدوني خصوصاً والتراث العربي الإسلامي عموماً، واتجهت جهوده إلى البحث عن عناصر العقلانية والعلمانية واللادينية والتقدمية والواقعية، وأصبح مفكرونا يتحدثون عن لادينية ابن خلدون وعلمانية ابن خلدون وواقعية ابن خلدون وعصرية الفكر الخلدوني وصراع المعقول واللامعقول في الفكر الخلدوني إلى آخر هذه المقولات التي تجسد بالفعل سلبية وغيبوبة الفكر العربي.

من هذا المنطلق اعتقد أن دوافع تشويه الفكر الخلدوني يمكن أن نرجعها أساساً إلى هذه المعاناة والعقد نفسها والتي يمكن أن نجملها على العموم في عقدة العصرية والتحديث وعقدة الرجعية وعقدة العلمية والواقعية وعقدة العلمانية وعقدة العقلانية وصراع المعقول واللامعقول.

١ ـ عقدة العصرية والتحديث

تولدت فكرة عصرية الفكر الخلدوني من موقع الإحساس بالاحباط الحضاري للفكر العربي، فهو يستشعر النقص والفراغ لأنه لا يملك تراثاً شبيهاً بهذا التراث الغربي أو الشرقي الوافد، والذي يمثل بالنسبة له النموذج الثقافي المثالي. ولذلك كان عليه أن ينقب في تراثه الفكري ليستخرج منه بعض العناصر الثقافية التي ظن أنها

ستلتقي مع التراث الغربي وتسير معه في خط متواز. ومن هنا ظهر عندنا ابن خلدون المادي وابن خلدون الواقعي وابن خلدون العلماني وبذلك نكون قد ارتفعنا بتراثنا إلى مستوى العصر ونكون قد قدمنا ورقة انتساب تاريخية إلى الفكر الغربي وأصبحنا ننافسه في ماديته وعلمانيته وواقعيته، ونعمل في الوقت نفسه على إسقاط تهمة الرجعية والغيبية والنزعة الدينية التي ظلت عالقة بنا.

ونذكر هنا مقولة لأحد النقاد نراها مناسبة جداً لهذا المقام يقرر فيها أن مقدمة ابن خلدون لفتت أنظار الباحثين العرب، فجعلوا منه الجد الأول لماركس وأول ماركسي عربي، مقدمين بذلك ورقة انتساب تاريخية لبعض عناصر الفكر العربي المتهم بدينيته وغيبيته إلى المادية الماركسية وعلمها الدياليكتيكي واقعين بذلك في عقدة نقص « مادية » كانت تراودهم وتخجلهم في تراثهم الفكري المفتقر إلى تلك المادية[٣٩].

ومن المخجل حقاً أن يرى هؤلاء في إرثهم الثقافي والحضاري ثقلاً يجب التخلص من الانتساب إليه، ومن ثم التماس السبل لاخضاعه للمفاهيم الوافدة، وهي نتيجة طبيعية للتبعية الفكرية وانعدام الإحساس بالقيمة الذاتية والتشكيك في أصالة الثقافة الذاتية كقوة حية قادرة، تمثل هوية المجتمع العربي الإسلامي وشخصيته، والمستقل بطبيعته وقِيَمه وحضارته ومثله عن الأنساق الاجتماعية الأخرى.

وبالطبع، فنحن حينما نتجه هذه الوجهة ونعمل على إبراز فكر ابن خلدون في قوالب معاصرة لا نفعل أكثر من تشويه الفكر الخلدوني وطمس معالمه. فهؤلاء الكتّاب يدركون جيداً أن الفكر الخلدوني لا يحمل مثل هذه التصورات، ولا خطر على ذهن ابن خلدون شيء منها، ومن ثم فهم يلجأون إلى التأويل وبشكل متعسف حتى يأتي الكلام منسجماً مع الفكرة المبيتة والقوالب الجاهزة التي أرادوا أن ينظروا من خلالها إلى هذا الفكر. ولا يخفى أن تفسير الفكر الخلدوني في ضوء قوالب فكرية معاصرة يبقى تفسيراً إديولوجياً بعيداً عن الموضوعية والأمانة العلمية. لقد أكّد د. ملحم قربان على أهمية هذا العامل في تشويه الفكر الخلدوني وأكّد أن التفسير الذي يقدمه كل من ساطع الحصري والجابري وغيرهما للفكرة الخلدونية يتنافى مع علمية التحديث نفسها التي تحولت مع هؤلاء إلى مجرد ملهاة صبيانية غير مسؤولة، ولم تستطع

---

(٣٩) مقال بمجلة الفكر العربي، عدد ١٩، يناير ـ فبراير ١٩٨١، السنة الثانية، تعليق لمحمد ابن سامرا على كتاب عبد القادر جغلول ـ ص ٣٥٤.

أن ترتفع إلى مستوى الإبداع الذي يتطلبه التطور في مسيرة العمران الإنساني[٤٠].

٢ ـ عقدة الرجعية والغيبية

هذه العقدة ظهرت عند كثير من الدارسين ونخص بالذكر ساطع الحصري والجابري. فكلاهما سعياً إلى تبرئة فكر ابن خلدون من الغيبية والرجعية للدفاع عن عقلانيته، بمعنى أن الخلفية التي كان ينطلق منها هؤلاء كانت تكمن في نفي كل فكرة يمكن أن تطعن في هذه العقلانية وتظهر الفكر الخلدوني في صورة رجعية. وهذه العملية بالطبع تؤدي إلى تشويه فكرة ابن خلدون باستبعاد العناصر الغيبيّة التي كان يؤمن بها مع العلم أن هذه العناصر تشكل جزءاً من معتقده الديني.

إن ساطع الحصري يذكر أنه يحق لنا أن ننتقد ابن خلدون على ذكره الشيطان والشياطين في عدة محاولات من مقدمته وعلى بحثه السحر بشيء من التفصيل في بعض الفصول في هذه المقدمة، غير أنه يجب علينا أن نتذكر دائماً بأن عدداً غير قليل من العلماء والمفكرين الأوروبيين ظلوا يعتقدون في السحر ويحبذون إحراق السحرة ولا يحجمون عن نشر المؤلفات في هذه المواضيع حتى بعد مضي مدة تناهز القرنين على وفاة ابن خلدون. وبالمثل فإن يد اللّه أو الآلهة ـ يقول الكاتب ـ كثيراً ما تذكر في مؤلفات هيرودوت وفيكو وأمثالهم لم تعتبر حاطة من منزلتهم الفكرية، فكيف يجوز لأحد أن ينكر على ابن خلدون مكانته لمجرد رجوعه إلى علم اللّه وقدرة اللّه في نهاية كل أبحاثه[٤١].

ومضمون كلام الكاتب أن هذا المنحى الفكري الذي يتبناه ابن خلدون في إيمانه بهذه الأمور الغيبية هو بالتأكيد يستحق أن يلام عليه إلّا أنه بالرغم من هذه الغيبيّة يظل ابن خلدون عقلانياً كما كان علماء آخرون عقلانييـن رغم أنهم فعلوا مثل فعله. لقد كان أولى بالكاتب أن يفسر هذا المنحى الغيبي في الفكر الخلدوني بالعقيدة التي يؤمن بها ابن خلدون والتي لا يتعارض فيها ما هو غيبي مع ما هو واقعي. ولو فعل الكاتب ذلك لوفر على نفسه الجهد الذي بذله في نفي الأساس الديني الذي يصدر عنه ابن خلدون.

---

(٤٠) قوانين خلدونية ـ ص ٣٠٦.

(٤١) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ ص ٣٨.

وبالمثل سعى الجابري إلى تبرئة ساحة ابن خلدون من الغيبية والرجعية التي تظهر في تحليلاته، لقد ذكر ابن خلدون أن ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادىء الأمور النفسانية ولا على ترتيبها، وإنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضه بعضاً(٤٢). فهو يرجع أصل التصورات الإنسانية إلى القدرة الإلهية وهذا كاف لأن يتهم ابن خلدون بالحتمية والجبرية والغيبيّة والـرجعية. والجابري يعتذر عن ابن خلدون ويدفع عنه هذه التهمة دفاعاً عن عقلانيته. يقول الكاتب: «إنه لا يجوز لنا أن نطعن في فكر ابن خلدون ونعته بالرجعية أو الجبرية إذا ما وجدناه يقرر أن مبادىء الأمور النفسانية الخفية الغامضة هي أشياء يلقيها الله في الفكر، ويكفينا منه أن يقرر معنا ومع العلم الحديث أن الإنسان إنما يحيط في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة... فلا مجال إذن للطعن في فكر ابن خلدون وفي عقلانيته بخصوص هذه المسألة ولنغض الطرف عن اعتقاده في السحر ما دام يدرج ذلك في نطاق الأمور الخفية هذه(٤٣).

إن رد التهمة بالرجعية والتهمة بالجبرية ـ كما يقول د. ملحم قربان ـ هو هاجس من هواجس د. الجابري فيما يتعلق بالفكر الخلدوني، ورد هذه التهمة لا يقتضي بالضرورة إهمال المفترض الديني في الفكر الخلدوني(٤٤).

إن اعتقاد ابن خلدون الديني وإيمانه بالغيب لا يطعن في عقلانيته ولا يقوم دليلاً على رجعيته، فالاعتقاد بالسحر لا يتنافى مع العقلانية والواقعية في العقلية الإسلامية لثبوته عن طريق الأخبار والوحي، وهو أمر يقتضي التسليم بوجوده ولسنا في حاجة إلى أن نغض الطرف عن اعتقاد ابن خلدون في السحر فتلك من مقتضيات عقيدته الدينية، ولسنا في حاجة أيضاً إلى أن نعتذر عن ابن خلدون، فالاعتقاد في الغيب ليس رجعية ولا يتنافى مع تفسيره العقلي والبحث وفق مقتضيات الأسباب. إن هذه المشكلة في الواقع ليست مشكلة ابن خلدون بقدر ما هي مشكلة العقل العربي المعاصر المتهم برجعيته وغيبيته.

---

(٤٢) مقدمة ابن خلدون ـ ج ٣.
(٤٣) العصبية والدولة ـ ص ص ١٦٦ ـ ١١٧.
(٤٤) قوانين خلدونية ـ ص ٣٠٥.

٣ ـ عقدة العلمية

من العوامل التي أدّت إلى تشويه الفكر الخلدوني الفهم الخاص الذي يحمله بعض الكتّاب المعاصرين لمفهوم العلمية والذي يختزل عادة في الدراسة الواقعية والتفسير السببي والتخلي عن التفكير الديني باعتباره عائقاً نحو تحقيق هذه العلمية. وإسقاط هذا الفهم على الفكر الخلدوني يؤدي إلى التركيز على التفسير السببي للواقعات العمرانية مع استبعاد تام للمفترض الديني الذي يقوم عليه تحليله. هذه الفكرة ظهرت عند كثير من الدارسين الأجانب وتبناها كثير من الدارسين العرب.

فالكاتبة السوفياتية سفيتلانا في دراستها المادية حول ابن خلدون تهدف إلى إثبات أن الشواهد الدينية في تحليل ابن خلدون ليس لها وظيفة أكثر من التمويه وتمرير آرائه غير الدينية، وحينما ينسب ابن خلدون مسألة ما وراء الطبيعة إلى ميدان العقيدة الدينية يعزل واقع الفلسفة عن ميدان العلم فالعلم في رأيه يجب أن يتفطن إلى القوانين الطبيعية والكيان الداخلي نفسه فحسب[٤٥]. وبالمثل سعى ساطع الحصري إلى نفي المفترض الديني كأسلوب منهجي معرفي عند ابن خلدون كشرط لتحقيق علمية وموضوعية البحث، وهو يذكر أن ابن خلدون في تفكيره يسير سيراً مستقلاً عن الدين ولا يذكر اللّه وقدرة اللّه في أكثر الأحوال إلاّ في نهاية البحث بحيث لو حذفت العبارة المتعلقة باللّه لما تغير شيء من تسلسل المعاني وقوة الدلائل بوجه عام[٤٦].

وهذا التحليل الذي يقدمه الكاتب هو غاية في التزييف للحقائق العلمية حيث إن ابن خلدون على العكس تماماً بنى نظريته في العمران البشري على أساس العقيدة الدينية بحيث لو فقد هذا الأساس لفقد التحليل عنده معناه ومغزاه العلمي.

٤ ـ عقدة العقلانية وصراع المعقول واللامعقول

لم تستطع الدراسات العلمانية والمادية حول ابن خلدون أن تستوعب ذلك التكامل المنهجي بين فكره الديني وفكره العلمي. وهذا الالتباس دفع بهذه الدراسات إلى القول بأن ابن خلدون يجمع بين المتناقضات، بين المعقول المتمثل في التزامه العلمي وبين اللامعقول المتمثل في التزامه الديني.

---

(٤٥) العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ـ ص ٢١٤.
(٤٦) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ ص ٤٨.

لقد تساءل أحد الماديين المرتدين العرب عن أسباب هذا الموقف المتناقض الذي يقفه ابن خلدون: يكون في نفس الوقت شخصاً واقعياً علمانياً يؤمن بالحتمية في المجتمع وفي نفس الوقت له موقف لاهوتي يؤمن بخوارق اللاهوتيات[٤٧].

وقد اعتقد إيف لاكوست في دراسته التي سعى فيها إلى إثبات مادية ابن خلدون، اعتقد أن الوسيلة الوحيدة والفرضية الوحيدة المقبولة للتوفيق بين انطلاقته العقلانية وبين ظلاميته الصوفية هي اعتبار فكر بن خلدون من وجهة جدلية كمجموع متناقض، فهو من وجهة فلسفية متدين ومسلم دقيق يؤمن إيماناً مطلقاً بالكشف الإلٰهي، وهو من جهة ثانية فيما يتعلق بالعالم المحسوس يتصرف تصرف مفكر تجريبي[٤٨].

إن تصور العلمانيين لعلاقة العلم بالدين يقوم على أساس المقابلة التامة بينهما بحيث يقف العلم أو المعقول على نقيض مع الدين أو اللامعقول. « إن المعقول ـ كما يقول أحد العلمانيين الماديين العرب ـ هو بكيفية اجمالية بناء فكري يحترم القواعد التي يعمل العقل بموجبها ويقبل بشكل آخر نوعاً من التحقق في الواقع الذي يتعامل معه. وان اللامعقول هو بالعكس من ذلك تصور غيبي لا يؤسسه العقل ولا يقبل التحقق واقعياً لكونه يقدم نفسه بديلاً عن كل واقع[٤٩].

وعلى أساس هذا الفهم المؤسس على التعارض والتقابل الذي يقدمه الجابري تمت إجراءات محاكمة فكر ابن خلدون.

لقد كتب المؤلف في كتابه عن فكر ابن خلدون فصلاً بعنوان: بين العقلانية واللاعقلانية، وهو يضع العقلاني علامة على كل ما هو حسي تجريبي واللاعقلانية علامة على كل ما هو غيبي. وعندما عرض للجانب الأول من نظرية المعرفة عند ابن خلدون انتهى إلى أن هذا الأخير في هذا الأسلوب من المعرفة يصدر عن عقلانية لا غبار عليها سواء في رسمه لحدود المعرفة البشرية أو لنقده للعلوم العقلية التي كانت

---

(٤٧) د. عبد الله العروي، منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي، رقم أربعة.

(٤٨) العلامة ابن خلدون ـ ص ص ٢٢٨ ـ ٢٣٤.

(٤٩) الجابري، مقال بعنوان صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع : ٢٠، ٢١، ٢٢/ ١٩٨٢.

معروفة إلى عهده[٥٠]. أما عن المستوى الثاني، مستوى المعارف المتعلقة بعالم الغيب فيقرر أن موقف ابن خلدون سيكون أقل عقلانية من موقف كثير من المفكرين في الإسلام كابن الراوندي وأبي بكر الرازي الطبيب اللذين تطرفا إلى حد إنكار النبوة، وكالنظام والجاحظ وغيرهما الذين رفضوا بشكل مطلق كل تفكير خرافي أو اعتقاد غيبي[٥١].

وواضح من هذا أن الكاتب يضع العقل في مقابل الوحي وعالم الغيب، فكل إيمان بالغيبيّات دليل على اللاعقلانية، وتحقيق الأسلوب العلمي لا يتم إلاّ في إنكار الغيبيات باعتبارها تفكيراً خرافياً.

وطرح القضية بهذا الشكل يعني أن الفكر العربي الإسلامي يحكمه الصراع بين المعقول واللامعقول وهذا لا يخرج عن المسلمات التي تمليها القناعات الماركسية على المفكرين العرب الذين سعوا إلى تفسير الفكر العربي الإسلامي عبر مقولات الصراع والتناقض وهو تحريف وتشويه للنظام المعرفي الذي يخضع له والذي يقوم على التساند والتكامل بين الغيب والحس وبين العقل والوحي، وهي أهم سمة تطبع النظام المعرفي الخلدوني الذي يجمع في تفسيره وتحليله للواقعات العمرانية بين الأسلوبين.

إن هذه المقابلة التي يقيمها العلمانيُّون بين العقل واللاعقل تقوم بوظيفة ايديولوجية تبرر مشروعية التصورات العلمانية، فالعلمانيُّون يسمون موقفهم بالعقلاني وينسبون إلى أنفسهم رفض كل ما يخالف العقل وكل المسلمات التي لا تقبل النقاش وكل المقولات المقدسة. وبهذا الفهم يضعون الإسلام في ضفة والعقل في ضفّة أخرى، وعلى أساس هذا المنطلق تكون المعركة الفكرية قد دارت بين المناصرين للعقل من جهة والمستندين إلى الإيمان والمعتقدات والمسلمات من جهة أخرى. فالمعركة صراع بين العقل واللاعقل.

والمعركة من هذا المنطلق تكون قد حسمت ضد الإسلام قبل أن تبدأ لأن الكثيرين يرفضون ويأبون الانحياز إلى اللاعقل ويختارون الانحياز إلى العقل[٥٢].

---

(٥٠) فكر ابن خلدون العصبية والدولة ـ ص ١٠٨.

(٥١) نفس المصدر والمصفحة.

(٥٢) الإسلام في معركة الحضارة، الأستاذ منير شفيق ـ ص ١٨٣.

المنهج الأصولي وتطور الفكر السياسي والاجتماعي في الإسلام

يظهر أن كثيراً من الدراسات حاولت أن تجعل من مقدمة ابن خلدون طفرة حادثة في الفكر والثقافة العربية الإسلامية مقطوعة الصلة بهذه الثقافة التي ولدتها وتمخضت عنها، بل ذهبت كثير من الدراسات إلى أبعد من ذلك فاعتبرت أسلوب المقدمة سواء من حيث المضامين التي تطرحها أو من حيث المنهج المتبع في الدراسة أسلوباً منقطع الصلة بالبيئة الثقافية التي تنتمي إليها، ومن ثم ظهر ابن خلدون شخصية غريبة عن مجتمعه وثقافته وعقيدته متميزاً في تصوراته وأفكاره. وكثير أولئك الذين افتعلوا ذلك التعارض المزعوم بينه وبين هذه البيئة بأساليبها الفكرية وتقاليدها اللاهوتية، وكثير هم أولئك الذين رأوا في ابن خلدون مفكراً وضعياً سابقاً لعصره يفكر تفكيراً وضعياً علمانياً مادياً، وكثير كذلك أولئك الذين أشفقوا على ابن خلدون المتدين واعتذروا عنه بخصوص الحماقات التي ارتكبها بشأن تعلّقه بالمضامين الغيبية للعقيدة الإسلامية أو الظلامية الصوفية على حد تعبير لاكوست.

وهذه المحاولات كلها وإن كانت تختلف في نظرتها إلى الفكر الخلدوني وترى فيه مثالاً يعكس قناعاتها الفكرية وانتماءاتها الايديولوجية، إلّا أنها تتفق جميعها على أن هذا الفكر كان حدثاً منقطع الجذور عن حضارته وتراثه وثقافته.

على أننا في هذا الفصل سنسعى على العكس إلى البرهنة على أن جهود ابن خلدون لم تكن أكثر من حلقة داخل سلسلة أعلام الفكر السياسي والاجتماعي يتفق تماماً مع سابقيه، وإن كان يتجاوزهم من حيث العمق المنهجي والتنظيري.

يمكن القول بأن الفكر الخلدوني يجسد بالفعل استمرارية وتواصلية الفكر السني الذي انتهى مع ابن خلدون إلى نضج منهجي أعمق. وطرح القضية من هذا المنطلق تكشف على أن القطيعة الثقافية والابيبستيمولوجية التي يتحدث عنها العلمانيُّون والماديُّون قطيعة متوهمة ومصطنعة ليست لها أيّة دلالة علمية.

وإذا سلّمنا بأن ابن خلدون كان يمثل منعطفاً منهجياً للفكر الاجتماعي والسياسي السنيين، ويشكل حلقة امتداد داخل هذا الفكر فإن ذلك يعتبر بالفعل تحدياً قائماً في وجه كل محاولات التشويه العلماني التي كانت ولا زالت تهدف إلى التأكيد على الطابع اللاهوتي المناقض للأسلوب العلمي للثقافة الإسلامية باعتبارها تمثل ثقافة العصور الوسطى، وأكّدت على القطيعة الثقافية للفكر الخلدوني باعتباره يشكل اتجاهاً علمياً عقلانياً متميزاً عن الثقافة اللاهوتية.

وما دمنا ننظر إلى الفكر الخلدوني في ضوء ثقافته وحضارته، فنحن نوافق على أن نجعل منه قومياً عرقياً وعنصرياً متعصباً ومادياً ملحداً أو ماركسياً عقائدياً وبرجوازياً ليبرالياً وميثالياً أرسطوطاليسياً...، ولكن بشرط أن تنسحب هذه المواصفات كلها على أولئك الأعلام الذين يشاركونه في الفكر والعقيدة والمنهج وهو أمر لا يوافق عليه العلمانيُّون بالطبع.

إن ابن خلدون لم ينفرد بنظريته وتحليلاته الواقعية، وأسلوبُه القائم على الاستقراء والتجربة والملاحظة لم يكن فيه مبتكراً، وهو في ذلك متبع وليس مبتدعاً. وأبعد من ذلك أن ابن خلدون يعتبر نفسه خلفاً لطبقة الأصوليين والفقهاء الذين أعرضوا عن المناهج الصورية وركزوا اهتماماتهم على الواقعات الحسية المرتبطة بحياة الناس ومعاشهم وعوائدهم.

المبحث الأول: تطور الفكر الاجتماعي والسياسي على المستوى الموضوعي

ظهرت الكتابات السياسية بشكل منظم ومستقل عن الكتب الفقهية تقريباً مع بداية القرن الخامس عشر الهجري حيث ظهر كتاب الأحكام السلطانية لكل من الفراء والماوردي، والكتابان معاً متفقان شكلاً ومضموناً فيما عدا بعض الخلافات الفقهية الفرعية.

كما ظهرت للماوردي كتب متعددة متصلة بالجانب الاجتماعي والسياسي نذكر منها كتاب نصيحة الملوك، وكتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر وهو كتاب في السياسة وأنواع الحكومات، وكتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك طبع بعنوان أدب الوزير، وكتاب أدب الدنيا والدين الذي ضمنه آراء اجتماعية رائعة.

وبعد ذلك توالت الكتابات السياسيّة عند علماء المسلمين حيث اشتهر الإمام الغزالي بكتاباته السياسية وألّف فضائح الباطنية وكتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك. وظهر كذلك كتاب الفخري في الآداب السلطانية لابن طباطبا وكتاب سراج الملوك للطرطوشي. وفي العصر الذي وجد فيه ابن خلدون، كتب ابن رضوان كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، وكتب ابن الخطيب بعض الرسائل السياسية ضمنها كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة، كما كتب بستان الدول وهو مؤلف ضخم ذهبت به الأحداث السياسية في عهده. وهاتان الشخصيتان الأخيرتان كانتا على اتصال وثيق بابن خلدون فقد جمعت بين ابن خلدون وابن الخطيب علاقات وديّة وعلمية سجلها كل منهما في تراجمه، كما أن ابن رضوان وجد أحياناً في نفس القصر الذي وجد فيه ابن خلدون وهو يكتب مؤلفه المذكور. وقد استمرت هذه الكتابات بعد ابن خلدون كما هو الحال مع ابن الأزرق في كتابه بدائع السلك في طبائع الملك الذي يعتبر شرحاً وتعليقاً حول مقدمة ابن خلدون. وهناك مؤلفات أخرى لا تزال مخطوطة منها رونق التحبير في حكم السياسة والتدبير لمحمد ابن أبي علي بن سماك(١)، وكتاب عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة لأبي الحسن علي بن عبد الرَّحمن المشهور بابن هذيل الأندلسي(٢)، وكتاب واسطة السلوك في سياسة الملوك لابن زيان وهو أحد ملوك بني زيان بمدينة تلمسان(٣).

فالمقدمة ليست فريدة في هذا الباب، وهي تأتي ضمن هذه السلسلة، وإن كان لها بالطبع خصوصيّات تميزها على مستوى المنهج خصوصاً. ويهمنا من هذا البحث أن نبيّن أن المقدمة تشكل بالفعل استمرارية الفكر السياسي والاجتماعي الذي خلفه أهل السنّة، وأن ابن خلدون لم يكن ليبتكر علم العمران بوحي من نفسه منعزلاً عن كل

---

(١) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، المغرب، تحت رقم ١١٨٢ د.
(٢) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ٥٠٧ ـ ٩٦.
(٣) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ٦٤٥ د.

تأثير سابق، كما أنّه لم يكن ليبتكر منهجه الجديد لو لم تكن هناك محاولات منهجية سابقة، فالتجديد الخلدوني يأتي من حيث العمق في التحليل والتدليل لا من حيث النوع والتبويب وطرح القضايا.

فمن حيث الموضوع نجد أن كثيراً من الآراء والمواضيع والقضايا والأفكار التي طرحها ابن خلدون أو التي قال بها والتي تشكل محوراً أساسياً في علم العمران كفكرة العصبية أو الشوكة والحديث على المعاش وضرورة الملك. . .، لم يكن فيها ابن خلدون متفرداً بل كان فيها مسبوقاً ومتبعاً وإن كان التحليل الذي يقدمه ابن خلدون لهذه لأفكار أكثر عمقاً ومتانة حيث أفرد هذه المواضيع بالدراسة والتحليل بعدما كانت عند سابقيه تأتي ضمن أغراض وفنون أخرى. وهذه بعض الأفكار المشتركة بينه وبين سابقيه نأتي بها كأمثلة توضح ما نقوله بخصوص هذه الاستمرارية.

١ ـ فكرة الشوكة أو العصبية

لعل ما يوضح استمرارية الفكر السياسي والاجتماعي عند ابن خلدون فكرة العصبية التي قال بها واستخدمها في نفس الدلالة كثير من السابقين عليه. لقد استخدم هذا المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي للدلالة على المنعة والقوة التي تتمتع بها الدولة كشرط في قيامها وثبوت سلطانها. كما استخدم للدلالة على اتفاق الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد على بيعة القائم بأمورها السياسية.

ومن الكتابات التي لم يرد فيها ذكر هذا المصطلح بشكل صريح التي تؤكد فكرة العصبية ومضمونها وشروط تحقيقها من قوة الجند والمال وكثرة الأتباع والألفة التي تمنع من التخاذل والفرقة، من هذه الكتابات نجد مؤلفات الماوردي وهو كما ذكرنا من الأوائل الذين كتبوا في هذا الموضوع. لقد أشار الماوردي إلى أهمية النسب في تكوين العصبية والمنعة، فتعاطف الأرحام وحمية القرابة كما يقول الماوردي يبعثان على التناصر والألفة ويمنعان من التخاذل والفرقة أنفة من استعلاء الأباعد على الأقارب وتوقياً من تسلط الغرباء الأجانب. ويذهب الماوردي إلى أبعد من ذلك، فهو يفسر ما اشتهر به العرب من حفظ النسب والمنعة والقوة بسعيهم إلى تحقيق الغلبة ليكونوا متظافرين على من ناوأهم، متناصرين على من شاقهم وعاداهم. ويذكر قصة النبي لوط عليه السلام الذي اعتذر عن مواجهة قومه الطغاة لافتقاره إلى قوة العصبية في قومه. يقول الماوردي: قد أعذر نبي اللّه لوط عليه السلام نفسه حين عدم عشيرة تنصره فقال لمن

بعث إليهم **﴿لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد﴾**(٤) يعني عشيرة مانعة. ويذكر حديث الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم: «ما بعث اللّه تعالى من نبي إلاّ في ثروة من قومه»(٥).

على أن هذا المفهوم سيكون مستعملاً بشكل واضح في المؤلفات السياسية اللاحقة مع الغزالي وابن تيمية وغيرهما. فالإمام الغزالي يقول: ليس المقصود أعيان المبايعين وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع، وذلك بكل مستول مطاع... فإن شرط الانقياد قيام الشوكة، وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء، ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتناحرة على متابعة رأي واحد إلاّ إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته ومدار جميع ذلك على الشوكة، ولا تقوم الشوكة إلاّ بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان(٦).

ويلاحظ هنا مدى الاتفاق مع ابن خلدون في أن الشوكة هي العصبية التي تعطي للملك قوته ومنعته. ونشير هنا إلى أن استخدام هذا المصطلح بهذا المعنى ليس اجتهاداً شخصياً، فهو يعبر عن الفكر السياسي السني. لقد أكّد الإمام ابن تيمية أن الإمامة عند أهل السنة تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فالمقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً: ولهذا قال أئمة السنة: من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية فهو من أولي الأمر الذين أمر اللّه بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية اللّه، فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلاّ أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك، وهكذا كل أمر يفتقر إلى

---

(٤) سورة هود ـ آية ٧٩.

(٥) أدب الدنيا والدين، لأبي الحسن علي بن أحمد بن حبيب الماوردي، تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٤، ١٣٩٨/ ١٩٧٨ ـ ص ١٥٠. ويراجع الحديث في مسند أحمد، الجزء الثاني ـ ص ٣٨٤.

(٦) فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣/ ١٩٦٤ ـ ص ١٧٧.

المعاونة عليه لا يحصل إلّا بحصول من يمكنهم التعاون عليه »[٧].

٢ ـ أسباب قوة الدولة وتمكّن العمران

تحدث ابن خلدون عن الأسباب التي تؤدي إلى قيام الدول ونشأة قوتها وازدهار عمرانها، كما تحدث عن أسباب زوالها وذهاب منعتها. وإذا تجاوزنا الحديث عن العصبية أو الشوكة كعنصر أساسي، نجد عناصر أخرى لها نفس القوة والأهمية. ويعتبر الدين من أهم العناصر التي تزيد الدولة قوة واتساعاً، وقد كتب ابن خلدون فصلاً في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها اما من نبوة أو دعوة حق، وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من اللّه في إقامة دينه. قال تعالى: ﴿**لو انفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم**﴾[٨]. وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواءالباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على اللّه اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لـذلك فعـظمت الدولة[٩]. كما كتب فصلاً في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها في عددها. والسبب في ذلك يقول ابن خلدون أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبيّة وتفرد الوجهة إلى الحقّ، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه[١٠].

هذا العنصر الذي ركّز عليه ابن خلدون وظّفه المفكرون الإسلاميُّون قبله للأغراض نفسها. فالماوردي يذكر ستة عناصر مطلوب توفرها في كل استقرار اجتماعي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح. فالدين يقول الماوردي يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب

---

(٧) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ط ١، المطبعة الأميرية، سنة ١٣٦١ هـ، الجزء الأول ـ ص ١٤١.
(٨) سورة الأنفال ـ آية ٦٤.
(٩) مقدمة ابن خلدون، الجزء الثاني ـ ص ٥٢٦.
(١٠) المصدر نفسه ـ ص ٥٢٧.

عن إرادتها حتى يصير قاهراً للسرائر زاجراً للضمائر رقيباً على النفوس في خلواتها نصوحاً لها في ملماتها، وهذه الأمور لا يوصل إليها بغير الدين ولا يصلح الناس إلاّ عليها، فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها(١١). ويذكر أن من أسباب الألفة ـ وهو ما نعبر عنه بالتماسك الاجتماعي ـ الدين، فهو يبعث على التناصر ويمنع التقاطع والتدابر(١٢).

وبالمثل ركّز ابن خلدون على أهمية العدل كعنصر في استقرار العمران وكتب فصولاً عن أثر الظلم في ذهاب العمران وأنّه مؤذن بخرابها، وكلامه في ذلك لا يخرج عما قرّره السابقون عنه وبالخصوص ابن تيمية الذي يقيم نوعاً من التلازم بين العدل واستقرار العمران والظلم وزوال الدول. فهو يقول: « وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم. ولهذا، قيل ان الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام(١٣).

وهناك عنصر ثالث له أهميته القصوى في استقرار الدول وازدهار العمران وهي ضرورة وجود الملك أو السلطان القاهر الذي تتألّف برهبته الأهواء المختلفة وتنقمع به من خوفه النفوس المتعادية لما في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة إلى ما آثروه، والقهر لمن عاندوه(١٤). وهذا الكلام الذي أورده الماوردي سيتكرر مع لاحقيه، يقول ابن تيمية: « كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلاّ بالاجتماع والتعاون والتناصر، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، فجميع بني آدم لا بد لهم من طائفة آمر وناه، فمن لم يكن من أهل الكتب الإلٰهية ولا من أهل دين فإنهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم، مصيبين تارة ومخطئين أخرى. وأهل الأديان الفاسدة من المشركين وأهل الكتاب المتمسكين به بعد التبديل أو بعد النسخ والتبديل مطيعون فيما

---

(١١) أدب الدنيا والدين ـ ص ١٣٦.
(١٢) أدب الدنيا والدين ـ ص ١٤٧.
(١٣) الحسبة في الإسلام ـ ص ٤٦. وقارن كذلك مع الماوردي: أدب الدنيا والدين ـ ص ١٤١.
(١٤) أدب الدنيا والدين ـ ص ١٣٦.

يرون أنّه يعود عليهم بمصالح دينهم ودنياهم »[١٥].

هذه الفكرة سترد مع ابن خلدون وإن كانت ستأخذ من اهتمامه أكثر مما نالته عند سابقيه، فهو يقول مع الماوردي بضرورة وجود وازع ديني يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. ويقول مع ابن تيمية بضرورة وجود سياسة تكون آمرة وناهية سواء استندت هذه السياسة إلى شرع منزل من عند اللّٰه يوجب الانقياد إليه أو كانت سياسة عقلية توجب انقيادهم لمصالحهم الدنيوية[١٦].

٣ ـ وجوه الكسب والمعاش

هذا الموضوع يتناوله ابن خلدون بإسهاب، وعقد لذلك باباً خاصاً جمع فيه أزيد من ثلاثين فصلاً يتحدث فيه عن وجوه المعاش والكسب وأصنافه وربما طال بنا المقام إذا عرضنا لتفاصيل هذا الموضوع. ونشير فقط إلى أن القارىء لما كتبه الماوردي في هذا الموضوع وإن كان لا يصل إلى ما كتبه ابن خلدون من حيث التفصيل والشمول والاستيعاب إلّا أنه في ما كتبه يعتبر خلاصة ما فعله ابن خلدون. يتحدث الماوردي على أسباب الكسب ويجعلها أربعة وهي الزراعة وهي مادة أهل الحضر وسكان الأمصار والمدن، ونتاج الحيوان وهو مادة أهل الفلوات وسكان الخيام، والتجارة وهي فرع لمادتي الزرع والنتاج، والصناعة وهي تتعلق بما مضى وهي ثلاثة أقسام: صناعة فكر، وصناعة عمل، وصناعة مشتركة بين فكر وعمل[١٧].

المبحث الثاني:
تطور الفكر السياسي والاجتماعي على المستوى المنهجي

١ ـ مناهج البحث قبل ابن خلدون

نقصد بالمنهج هنا الأسلوب المتبع في الكتابة من حيث هو أسلوب فقهي استنباطي أو خطابي إقناعي أو وصفي تقريري أو تاريخي سردي... وهذه المناهج كلها وظفت في تناول المسائل السياسية والوظائف السلطانية والقضايا العمرانية حيث تناولها كل من جانب معينّ. وغرضنا أن نبينّ أن دراسة الوظائف والأحكام السلطانية

---

(١٥) الحسبة في الإسلام ـ ص ٤ ـ وكذلك السياسة الشرعية ـ ص ١٧٢.

(١٦) المقدمة، الجزء الأول ـ ص ٣٣٨. والجزء الثاني ـ ص ٧٧٣.

(١٧) أدب الدنيا والدين ص ٢٠٢ ـ ٢٠٨، ويقارن مع المقدمة ج ٢ ـ ص ٩٠٥.

والوقائع العمرانية وتناولها من الوجهة الوصفيّة التقريريّة التي تعتمد على الاستقراء والملاحظة والتتبّع التاريخي للوقائع والوقوف على التطورات التي خضعت لها، وهو المنهج الذي اتبعه ابن خلدون، لا يعبر عن وجود قطيعة منهجية من الأساليب الأخرى بمعنى أن ابن خلدون لم يظهر بمنهجه الجديد بشكل فجائي وطارىء، فقد عرفت طرائق وأساليب البحث في السياسة والعمران منعطفات وتحولات مهّدت الطريق أمام ظهور المنهج الجديد الذي حقّق كثيراً من النضج والتأصيل مع ابن خلدون، وهذا خلاف لما يعتقده بعض الدارسين من أن ابن خلدون حقق قطيعة منهجية مع الأساليب السابقة وظهر منهجه متفرداً في هذا المجال(١٨).

يصف ابن خلدون المناهج التي سبقته وهو يحددها على العموم في المناهج الفقهية والخطابية والإصلاحية.

أ ـ **المنهج الفقهي**: يذكر ابن خلدون أن الأحكام الشرعية متعلقة بالوظائف السلطانية لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا ولعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد. والفقيه ـ في نظر ابن خلدون ـ ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبداداً على الخلافة وهو معنى السلطان أو تفويضها منها وهو معنى الوزارة عندهم. وفي نظره في الأحكام والأموال وسائر السياسات مطلقاً أو مقيداً أو في موجبات العزل إن عرضت. وكذلك في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية لا بد للفقيه من النظر في جميع ذلك لانسحاب حكم

---

(١٨) يراجع على سبيل المثال ما قاله د. عبد الواحد وافي في مقدمة تحقيقه لمقدمة ابن خلدون، وهو يذكر أن هذا المنهج الذي أكد فيه ابن خلدون على فكرة القوانين الاجتماعية لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون وأن نقيضها كان هو المسيطر على أفكارهم جميعاً حيث كان المعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين الاجتماعية، وخاضعة لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح، ولذلك لم يكن من الممكن حينئذ أن تدرس الظواهر الاجتماعية على الوجه الذي تدرس به الطبيعيات والرياضيات... مقدمة التحقيق ج ١ ـ ص ١٩١.

وفضلاً على أن د. وافي ينطلق هنا من خلفية وضعية واضحة ويعبر عن قناعته المذهبية ويصدر عن الفهم الدوركايمي لقضايا الاجتماع، فإن تصريحاته كثيراً ما تتجاهل واقع الدراسات قبل ابن خلدون وخاصة فيما يتعلق بمسألة القوانين الاجتماعية التي أشار إليها وخاصة ما عرف بالمصطلح الإسلامي بالسنن الاجتماعية الذي قال به جلّ علماء المسلمين انطلاقاً من تصريح الآيات القرآنية بوجود هذه السنن وإن كان الإمام ابن تيمية أحسن من أبرز هذه القوانين كما سجل ذلك في عديد من رسائله. (انظر على سبيل المثال جامع الرسائل المجموعة الأولى، صفحات: ٤٧ ـ ٥٨).

الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان. ويميز ابن خلدون منهجه الجديد عن المنهج الفقهي المذكور ويشير إلى أن حديثه في وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع فإن ذلك يخرج عن اهتمامات العلم الجديد ولا يحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية التي تم بحثها بشكل مستوف في كتب الأحكام السلطانية[١٩].

ب ـ **المنهج الخطابي**: يميز ابن خلدون منهجه عن المنهج الخطابي الذي يدعو إلى الإقناع، فعلم العمران ليس من جنس علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة، يقول ابن خلدون، إنما هو أقوال مقنعة نافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه[٢٠].

ج ـ **المنهج المثالي**: يميز ابن خلدون منهجه كذلك عن المنهج المثالي الذي سلكه الفلاسفة في تحديد السياسات المدنية النافعة وخصائص المدن النافعة فهذا المنهج يهتم بتحديد المُثُل الأخلاقية التي ينبغي التعلق بها.

وإذا تفحصنا المؤلفات السياسيّة نجدها كما قال ابن خلدون، فبعضها يختص بالجانب الفقهي كما هو الحال بالنسبة لكتاب الأحكام السلطانية للفراء وهو يسير في ترتيبه على الطريقة الفقهية المعروفة والمتداولة عند الفقهاء في مناقشة قضايا الإمامة حيث يبدأ بالكلام عن الإمامة وما يندرج تحتها من إبراز شروط انعقادها وكيفيتها[٢١]. . .، والكلام على ولايات الإمام كالوزارة وما ينبغي أن يتوفر فيها وبيان اختصاصاتها، وإمامة الجهاد وآدابه، والقضاء والمظالم والصلوات والحج والصدقات والخراج والجزية والجرائم والحدود[٢٢]. ومنها كتاب الأحكام السلطانية للماوردي وهو يخضع كذلك لنفس الترتيب[٢٣]. ومنها كتاب سراج الملوك للطرطوشي

---

(١٩) المقدمة، الجزء الثاني ـ ص ٦٦٤.

(٢٠) المقدمة، الجزء الأول ـ ص ٣٣١.

(٢١) المقدمة، الجزء الأول ـ ص ٣٣٢.

(٢٢) يراجع كتاب الأجكام السلطانية للقاضي أبي يعلى محمد بن حسين الفراء، تعليق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢٣) ينظر كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ١٣٩٨/ ١٩٨٧.

الذي يغلب عليه الطابع الوعظي وهو يتحدث عن سياسة الملوك وآدابها وما يجب على الحاكم القيام به لصالح رعيته. وكثير من المسائل التي تعرض لها الطرطوشي تتصل اتصالاً مباشراً بعلم العمران من حيث المواضيع التي تعالجها إلّا أن ابن خلدون يعالجها بمنهج مغاير يتجاوز الوعظ وسرد الأقوال التي شاعت بين الحكماء إلى التمحيص والمقارنة والتحليل الدقيق، ولذلك يقول عن الطرطوشي إنه حرم في كتابه سراج الملوك، وبوّب أبوابه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا وضح الأدلة، وإنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وحكماء الهند ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ وكأنّه حرم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله[٢٤].

٢ ـ بذور التحول المنهجي وتأسيس علم العمران

أ ـ بذور التحول المنهجي: صحيح أن المؤلفات السياسية قبل ابن خلدون كان يغلب عليها هذا الطابع الأخلاقي والفقهي ولكن تعميم هذا الحكم يفقده كثيراً من موضوعيته، فهناك مؤلفات أخرى سواء لنفس المؤلفين أو لمؤلفين آخرين تجاوزت الأسلوب الفقهي والأخلاقي والمثالي المجرد إلى نزعة حسية واقعية.

فالماوردي الذي غلب عليه الطابع الفقهي في الأحكام السلطانية يقدم كثيراً من الآراء الاجتماعية الواقعية في أدب الدنيا والدين. ولفظ «الدنيا» الذي يستعمله ليس إلّا عبارة عما يعترض حياة الإنسان اليومية من علاقات وتفاعلات واهتمامات أخلاقية وسلوكية واجتماعية وما تتطلبه من آداب، وما يحتاجه الإنسان من مقومات للعيش وتوفير الأمن والاستقرار والتماسك والألفة، وتحديد المكاسب والمعاش ووجوهه إلى آخر هذه المشكلات الاجتماعية التي تشغل بال الإنسان وهي مجموع القضايا التي ضمنها كتابه المذكور. وقدم تحليلاً اجتماعياً رائعاً لكثير منها بعيد عن الأسلوب الفقهي وبعيداً عن تخمينات الفلاسفة. لقد سبقت الإشارة إلى نماذج من آرائه الاجتماعية التي لا يظهر فيها أخلاقياً واعظاً بقدر ما يظهر محللاً اجتماعياً يستقصي أسباب استقرار

---

(٢٤) مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول ـ ص ٣٣٤.

المجتمعات وتحقيق الألفة والتماسك والبحث في وجوه المعاش والكسب وهي أمور تتطلب نوعاً من الاطلاع الواسع على واقع حياة الناس الاجتماعية. وحينما يسلك الماوردي هذا المسلك يضع في هذا الوقت المبكر الأساس المنهجي الذي سيتبلور مع ابن خلدون ويعطيه اهتماماً أكثر.

على أن هذا المسلك الواقعي يظهر بوضوح أكثر مع ابن طباطبا في كتابه الفخري في الآداب السلطانية، وهو لا يعنى فيه بعرض المبادىء والقواعد النظرية عنايته بتطبيقها على حوادث التاريخ ولا سيما تاريخ الدول الإسلامية وهو يمتاز في عرضها وتطبيقها بنزعة نقدية قوية قلما نلمسها في آثار أسلافه، كما يمتاز بحسن التدليل وتطبيق النظريات على الوقائع، كما أن الفصل الذي يمهد به ابن طباطبا لتاريخ الدول الإسلامية كان فتحاً جديداً في النقد التاريخي، وفي دراسة الدول من الناحية الاجتماعية، وهو بلا ريب مما يدخل في مواد تلك الدراسة الاجتماعية الشاسعة التي استخرج منها ابن خلدون علمه ومذهبه الاجتماعي وإن كان ابن خلدون كما يرجح أحد الباحثين لم يطلع على كتاب ابن طباطبا لقرب عهده به[٢٥].

فابن طباطبا مهد الطريق أمام المنهج الجديد خاصة في مجال النقد التاريخي ودراسة الوظائف السلطانية من جانبها الاجتماعي، والكتاب يشكل بالفعل منعطفاً خطيراً في طريق التحوّل المنهجي. ولم يعد السؤال المطروح هو بحث الصورة المثالية التي ينبغي أن تقوم عليها الوظائف السلطانية، وإنما أصبح السؤال حول قيام الدولة وسقوطها وأسباب قوتها وضعفها، وبذلك يتجاوز هذا البحث النزعة الأخلاقية المجردة إلى النزعة التحليلية الفاحصة والنظرة الواقعية التي ستأخذ مع ابن خلدون بعداً أكثر عمقاً.

على أن هناك قضية أساسيّة لا بد من الانتباه إليها، فالكتب السياسيّة التي غلب عليها الجانب الفقهي أو الوعظي وإن غلبت عليها سمة سرد الحكم والنصائح وتقرير الأحكام الشرعيّة فإنها لا تخلو من فائدة بالنسبة للكتب اللاحقة التي تتجاوزها من الناحية المنهجية. إن التعليق الذي أوردناه سابقاً لابن خلدون حول الطرطوشي وهو الذي يذكر فيه أنه بوب أبوابه وحلّل وركّب وحوم حول الموضوع دون أن يصيب

---

(٢٥) ابن خلدون وتراثه الفكري، د. عبد الله عنان ـ ص ١٤٣. لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٣٨٥/ ١٩٦٥، القاهرة.

الرمية ويقيم البراهين، يكشف عن أن هذه المرحلة كانت خطوة على طريق التأسيس المنهجي، وكان على ابن خلدون أن يسد هذه الثغرات ويتجاوز هذه النقائص المنهجية ويعالج نفس الموضوع بطريقة أكثر علمية.

على أنه مهما يكن الجانب الوعظي غالباً فإن كتاب سراج الملوك ـ كما يذكر أحد الباحثين ـ كان يرمي إلى غاية أخرى غير مجرد الوعظ فقد كان الطرطوشي منبهاً للملوك ومحذراً من عواقب التحولات التاريخية الخطيرة قاصداً بذلك عودة الدولة الإسلامية إلى الوعي بإمكانية استمرارها وذلك بأن تجدد في آناتها الحاضرة آنات حكومة النبي وأصحابه الماضية[٢٦]. وهي فكرة أساسية ومحورية في النظرية الخلدونية التي تحوم حول تبدّل الدول وتغيّر الأحوال.

وإذا كان الطرطوشي قد قدم آراءه العميقة في أسلوب وعظي فإن ابن رضوان الذي كان معاصراً لابن خلدون والذي كتب كتابه «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» بحضور ابن خلدون الذي جمعته به وظيفة القصر، كان أقرب إلى الحسية رغم أنه يلتزم المنهج التقليدي الذي يعتمد على سرد أقوال الحكماء، فهو كما يقول في مقدمة كتابه جمع من سياسة الملوك الأقدمين وسِيَر الخلفاء الماضين ولكلمات الأولين، وضمنته أخباراً في التاريخ ليكون في ذلك عون على تعلّق الأحكام السياسية بالخواطر واطلاع على حظ عظيم من سير الأوائل والأواخر[٢٧].

على أننا واجدون من المعاصرين لابن خلدون من هم في مستوى ابن خلدون نفسه خاصة في المجال التاريخي الذي برع فيه. لقد اشتهر ابن الخطيب بالتأريخ لدولة الأندلس التي عايش أحداثها قبيل سقوطها وهو صديق حميم لابن خلدون وتقلب في عدد من الوظائف الوزارية، وكان له اطلاع واسع بالشؤون السياسية مما أهله للكتابة في هذا المجال. يذكر ابن الخطيب أنّه ألّف كتاباً هو من حيث التبويب والموضوعات لا نشك أنه قريب من نهج ابن خلدون، وهذا الكتاب سماه بستان الدول ويقول عنه: إن موضوعه غريب ما سمع بمثله، كتب منه ثلاثين جزءاً وجمع فيه

---

(٢٦) د. سامي النشار، مقدمة التحقيق لكتاب بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق، الجزء الثاني ـ ص ٤٩١.

(٢٧) الشهب اللامعة في السياسة النافعة لأبي القاسم ابن رضوان المالقي، تحقيق د. علي سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٠٤/ ١٤٨٤ ـ ص ٥٢.

أنواع الفنون، تحدث فيه عن السلطان والوزارة والكتابة والحسبة والعمل والجهاد وعرض فيه لما يحتاجه الملوك من الأطباء والمنجمين والبيازرة والبياطرة والفلاحين والندماء والشعراء المنغمين...، وهذا الكتاب ضاع في حياته نتيجة التقلبات السياسية(٢٨).

هذه النماذج التي تم عرضها تكشف لنا عن بذور التحوّل المنهجي التي ستكتمل معالمها مع ابن خلدون والذي ستأتي جهوده استمراراً وتكميلاً وتنقيحاً لها. على أن هذه النزعة الحسيّة الواقعية وذلك التحليل المنهجي الذي سار عليه ابن خلدون في المقدمة يمكن أن نعثر عليه خارج دائرة الكتب السياسية نفسها، فالنزعة الحسيّة طبعت العقلية الإسلامية منذ البداية لتوجيه القرآن العقول إلى المجال الطبيعي والعملي ونهيه عن الخوض فيما ليس تحته عمل. وقد تجسدت هذه النزعة الحسيّة بشكل عميق في المناهج الفقهيّة والأصوليّة لارتباطها بواقع الناس واعتمادها على استقراء عوائدهم حيث يعتمد الحكم الفقهي على المعايشة والمعاينة. إن المنهج الفقهي في جانب من جوانبه منهج استنباطي يهدف إلى استخلاص الحكم الشرعي من مصادره الأصولية، ولكنه في جانب آخر منهج حسي واقعي لا بد وأن يعايش الواقعة التي يريد أن يصدر فيها حكمه، فأحكامه مؤسسة على المعايشة والمعرفة العميقة بأمور الناس الحياتية وأساليب حياتهم. فعمله مرتبط أساساً بالواقع وليس مجرد عمليات ذهنية استنباطية قياسية تقوم على مجرد ردّ الفروع إلى الأصول.

إن الواقعية التي طبعت عقلية ابن خلدون يمكن أن نرجعها بالدرجة الأولى إلى هذا الحس الفقهي عند ابن خلدون الفقيه، ومن ثم يعتبر عمله العلمي في المقدمة في بحثه العمران البشري وما يعرض له من الأحوال مكملاً ومرتبطاً بعمله الفقهي الميداني. هذه النتيجة انتهت إليها إحدى الباحثات، ونعتقد أنها نتيجة على قدر كبير من الصواب. تقول د. فوقية حسين: «إن الحكم في الشريعة الإسلامية يرتبط بالواقع الخارجي ارتباطاً وثيقاً بوجوب الالتفات إلى هذا الواقع للتعرف عليه أي على حقيقته، وهذا يعني أن المعرفة لا بد وأن تحدث لدى الباحث الدارس معرفة مطابقة لما عليه المدروس في واقعه ومعرفة ما يميزه عن غيره من الأشياء، وهذا يتم بتتبع السمات

---

(٢٨) الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق: د. محمد عبد الله عنان، المجلد ٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٧/ ١٩٧٧.

التي يتصف بها أو كما يقول الفقهاء بالتعرّف على ما يخلص للشيء. وانطلاقاً من هذا التصور، ترجع الباحثة ظهور علم الاجتماع عند العلماء المسلمين إلى العمل الميداني الذي يقوم به الفقيه، فالفقيه عند احتياجه إلى استخراج الأحكام المتعلقة بالنوازل التي لم يرد فيها نص، يلتفت إلى ما هو سائد في الجماعة التي تقع فيها النازلة فيتعرف على أثر الأعراف ويصدر أحكامه الشرعية قياساً على ما ورد فيه نص، وقد كان عمل ابن خلدون مكملاً لعمل هؤلاء الفقهاء(٢٩).

ب ـ **تأسيس علم العمران**: وعند هذا الحد من التحليل يظهر جلياً أن المنهج الواقعي الذي صاغ معالمه ابن خلدون واتبعه في تناول قضايا العمران لم يكن منقطع الصلة بالمناهج التي ينبثق عنها بقدر ما كان تطويراً لها وقفزاً بها إلى نوع من الصياغة المتكاملة. إن ابن خلدون نفسه يؤكد هذه الحقيقة فهو يذكر أن هذا الفن الذي لاح له النظر فيه **نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم**، وهي **من جنس مسائله بالموضوع والطلب**، مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع ومثل ما يذكره في أصول الفقه في باب إثبات اللغات أن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع وتباين العبارات، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنى مخلط للأنساب مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، ومثل ما يعالجه الحكماء من مسائل العمران في كلمات متفرقة من غير أن يستوفوه، وكذلك ما يرد في كتب السياسة من مواضيع هذا الفن وإن كانت غير مبرهنة(٣٠)....

هذا الكلام الذي أثبته ابن خلدون هنا نرى أنه في غاية الأهمية من حيث أنه يكشف عن المحاولات السابقة عليه وهي محاولات كما قال تجري بالعرض أي دون تفصيل وتدقيق وتدليل متكامل ودون تعليل يستوعب كل جزئيات الموضوع المدروس ويرتفع منها إلى مستوى التنظير. ومع ذلك فإن هذه المحاولات تشكل الأرضية التي سينطلق منها ابن خلدون ليكمل هذا العمل الذي لم يكن قد اكتمل بعد ويسد تلك

---

(٢٩) مدخل إلى الفكر الإسلامي، مجموعة محاضرات مخطوطة بجامعة عين شمس، كلية البنات، ١٩٨٣ ـ ص ١٧١ ـ ٢١٨.

(٣٠) المقدمة، الجزء الأول ـ ص ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

الثغرة وهو العمل الذي سيقوم به: جمع هذا الشتات وصياغته صياغة منهجية متكاملة، وهو المجال الذي أبدع فيه بالفعل ولم يكن مسبوقاً فيه حيث جاء كلامه فيه مستقلاً عن كل الفنون ومؤيداً بالبراهين والاستقراء، ومدعماً بالشواهد التاريخية، ومفصلاً بحيث يستوعب جزئيات الموضوعات ويعلل الأحداث المتلاحقة ويحاول صياغة قانون عام للتحولات التي رصدها...، وهذا العمل يتطلب من صاحب هذا الفن ـ كما قال ابن خلدون ـ أن يكون عالماً بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون، وما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين عليها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر[٣١]...

ومجموع هذه العمليات والخطوات المنهجية التي حددها ابن خلدون تنتهي بهذا الفن إلى عمل متميز في الدرجة عن بقية الفنون والعلوم والتخصصات ولذلك يقول عنه ابن خلدون: «إنه علم متميز بنفسه وذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني»[٣٢].

المبحث الثالث: علاقة علم العمران بعلم الاجتماع

١ ـ موضوع علم العمران

حاولت بعض الدراسات أن تثبت أن الفكر الخلدوني يشكّل بالفعل استمرارية الفكر السياسي السنّي، ويعمق المحاولات التي بدأها كل من الإمام الغزالي وابن طباطبا، ويسير في اتجاههما، ويعمل في نفس الوقت على تعميق أسس هذا الاتجاه. وهذه الدراسات لها أهميتها من حيث رفضها للمحاولات التي تهدف إلى التأكيد على القطيعة الثقافية بين الفكر الخلدوني وبين أصول الثقافة التي ينتمي إليها، ولكنها توظف هذه الفكرة توظيفاً سلبياً ينتهي بالفكر الخلدوني إلى كثير من التشويه بحيث تظل الجهود التي بذلها ابن خلدون، ويظل علمه الجديد منحصراً في حدود التفكير

---

(٣١) المقدمة، الجزء الأول ـ ص ٣٢٠.
(٣٢) المقدمة، الجزء الأول ـ ص ٣٣١.

السياسي السُّنّي الذي عرف في الثقافة الإسلامية، والذي يبحث في الوظائف السلطانية. ويظل علم العمران الذي تخيله ابن خلدون علماً جديداً له موضوع متميز هو « العمران البشري والاجتماع الإنساني » مجرد حديث في السياسة بأسلوب مغاير.

إن المشكل الرئيسي الذي سيطر على اهتمام ابن خلدون ـ يقول الجابري ـ هو تعاقب الدول وتزاحمها، وأسباب قيامها، وليس الشؤون الاجتماعية العامة. والظواهر التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي إما تلك التي تؤدي إلى قيام الدول أو سقوطها، وإما تلك التي تحدث خلال النشاط الاجتماعي والفكري للحياة الحضرية والتي تعتبر الدولة شرطاً لوجودها. أما غير هذه وتلك من الظواهر الاجتماعية فهو لا يوليها أي اهتمام. إنه لا يعنى بالفرد ولا بالأسرة ولا بالعلاقات الاجتماعية الدقيقة. وحتى في معرض حديثه عن القبائل كان اهتمامه فقط بالقبيلة في فترة معيّنة من تطورها أي عندما تصبح قوة سياسية، وليس بالعلاقات الداخلية فيها ونظمها وعاداتها، ومن هنا كان علم العمران الخلدوني أضيق من علم الاجتماع. ومن هنا ينتهي الكاتب إلى أن مقدمة ابن خلدون هي نتاج طبيعي لتطور الفكر السياسي السني وهي كتاب في السياسة وليس في علم الاجتماع[٣٣].

هذه الفكرة على أخف الأحوال تحاكم الفكر الخلدوني بمقاييس معاصرة، فالكاتب لا يريد أن ينظر إلى المقدمة من خلال موقعها في المسيرة التاريخية للثقافة الإنسانية عموماً، فهو يحاكم الفكرة الخلدونية التي انبثقت عن القرن الثامن بمقاييس ثقافة عصرنا. وأعتقد أننا ـ كما يقول د. عبد الكريم اليافي ـ نخطىء حينما نقيس علوم الماضي بمقاييس الحاضر الدقيقة لأن الاعتبارات قد اختلفت كل الاختلاف، وكذلك التسميات. إن العالِم الفيزيائي الحديث لا يكاد يتعرّف على الفيزياء التي كانت رائجة قبل خمسين سنة فكيف يكون الأمر بالنسبة للعلوم الإنسانية؟ لا شك أن موقفنا ينبغي أن يتغيّر حين نتصفّح تاريخ هذه العلوم. وعندئذٍ تقتضي النزاهة أن نتخذ مواقف تنسجم بعض الشيء مع مراحل هذا التاريخ[٣٤].

إن ابن خلدون على وعي تام بأنه يكتب في علم جديد وهو على حد تعبيره مستحدث الصنعة غريب النزعة، وهو علم مستقل وذو منهج خاص وذو موضوع

(٣٣) فكر ابن خلدون العصبية والدولة ـ ص ص ١٩٢ ـ ١٩٣.
(٣٤) نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة ـ ص ٦٠٨.

خاص هو العمران البشري والاجتماع البشري، وهو أشمل من أن يحصر في المجال السياسي وحده. وقد ميّز ابن خلدون تمييزاً واضحاً بين المجالين، فدائرة علم العمران أوسع من دائرة علم السياسة وهي جزء منه، وعلم العمران يمتد ليشمل بالإضافة إلى القواعد السياسية، طبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والعصور من حيث سيرها وأخلاقياتها وعوائدها، ويتعرض للمذاهب وسائر أصولها ومقارنة الحاضر بالماضي وإظهار أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وتعليل ذلك، والبحث فيما يعرض في العمران في دول وملل، ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة وقلّة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلّبة مشاعة، والبحث في أحوال البدو والحضر، والبحث في علاقة البيئة وأثرها على السلوك الاجتماعي للأفراد، والبحث في المعارض والعلوم واعتبارها من أساسيات العمران، والبحث في وجوه المكاسب والمعاش وأنواع الحرف ومختلف الصناعات...، وهي كلها مواضيع في صميم اهتمامات علم الاجتماع، ومن السذاجة أن نقول إن هذه المواضيع على اختلاف محاورها متصلة بالمجال السياسي فحسب، فعلم العمران ذو موضوع مستقل وإن كان يتصل بمواضيع أخرى ومنها العلوم السياسيّة، وهي مسألة مألوفة في العلوم الإنسانية حيث يصعب وضع فوارق وحدود فاصلة بين علم وعلم لتداخل بعضها البعض.

إن الباحث المعاصر يجد نفسه أمام عدد غير يسير من التقسيمات والتفريعات كعلم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع النفسي أو علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع الاقتصادي...، فإذا كان علم العمران البشري يتصل بقضايا سياسية فإن ذلك لا ينفي وجود محور أساسي يميزه وهو المحور الذي عبر عنه ابن خلدون بالعمران البشري والاجتماع الإنساني.

إن علم الاجتماع مهما تعددت فروعه وأقسامه يبقى له موضوعه الذي يحدد نوع الأغراض التي يهدف إلى تحقيقها. وهذه الأغراض يمكن إجمالها على العموم في النقط الآتية:

ـ الكشف عن حقيقة كل ظاهرة اجتماعية، عن مقوماتها وعناصرها وما يتعلّق بها من أفكار ومعتقدات.

ـ الكشف عن نشأة كل ظاهرة اجتماعية وعن وجوه تطورها.

ـ الكشف عن الأسباب التي أدّت إلى كل وجه من وجوه تطور الظاهرة.

ـ الكشف عن العلاقات التي تربط كل ظاهرة اجتماعية بالظواهر الاجتماعية الأخرى، وبالظاهرة غير الاجتماعية، فالأوضاع الاقتصادية مثلاً تؤثر في كثير من الأوضاع الأخرى كالسياسية والأسرية والأخلاقية.

ـ الكشف عن الوظائف التي تؤديها كل ظاهرة من الظواهر الاجتماعية، وذلك أن كل ظاهرة اجتماعية لا بدّ أن تكون لها وظيفة تؤديها في الحياة الاجتماعية.

ـ الكشف عن القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في مختلف أوضاعها[٣٥].

وهذه الأغراض لا تخلو المقدمة منها أو بعض منها على الأقل، وليس شرطاً أن تستوفيها بالتفصيل، ولم يكن ابن خلدون نفسه يطمح إلى ذلك وهو لا يدعي أنه استوفى الموضوع من وجوهه وجوانبه، وهو بعد ذلك ينبه على أن هذا الموضوع أجل من أن يستوفيه مثل هذا المجهود الفردي ولذا يقول في مقدمة كتابه: « وأنا من بعدها موقن بالقصور بين أهل العصور معترف بالعجز عن المضاء في مثل هذا القضاء، راغب من أهل اليد البيضاء والمعارف المتسعة الفضاء النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء والتغمد لما يعثرون عليه بالإصلاح » ويقول في موضع آخر « فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء من إحصائه واشتبهت بغيره مسائله فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق »[٣٦].

٢ ـ تعدد محاور المقدمة

على أننا إذا نظرنا إلى المواضيع التي عالجها في المقدمة نجدها تتجاوز الحدود الضيِّقة التي يركز عليها البعض بكثير وتتجاوز المحور الأساسي الذي يعتبر واحداً من الموضوعات التي تناولتها المقدمة إلى محاور متعددة ومتباينة، وإن كنا لا نهدف من هذا القول إلى إثبات أن ابن خلدون تكلّم في كل شيء وعين حدود كل العلوم وميّز كل فروع علم الاجتماع، فليس مطلوباً على الإطلاق أن تأتي المقدمة على هذا المستوى

---

(٣٥) علم الاجتماع، د. عبد الواحد وافي ـ ص ص ٢٤ ـ ٢٥.
(٣٦) المقدمة الجزء الأول ـ ص ٢٨٧ ، ٣٣٤.

أبداً كما لم يكن مطلوباً في العصر الحديث من الرواد الأوائل أن يعينوا حدود وفروع وتقسيمات العلم. فإذا كان النقّاد الاجتماعيُّون يقنعون من الرواد الأوائل في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين اكتشافهم لمجال العلم دون تحديد جزئياته وفروعه وتفصيلاته، فإننا من باب أولى نقنع من ابن خلدون أن يكون قد عيّن موضوع العلم الجديد وحدد منهجه ومعالمه، مع العلم أن الفرق شاسع بين جهود ابن خلدون في القرن الرابع عشر وبين جهود الرواد المؤسسين مع أواخر القرن التاسع عشر. فلم تكن التعميمات التي أطلقها كونت وكارل ماركس حول التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية، وهما يعتبران المؤسسان للنظريتين الاجتماعيتين السائدتين في العالم اليوم: البنائية الوظيفية ونظرية الصراع، لم تكن أكثر من تعميمات فضفاضة ليست لها أية قيمة علمية، ولم تكن لها أدنى درجة من الصحة من حيث المطابقة بين النظرية وتطبيقاتها على أحداث التاريخ، وهي الفكرة التي برع فيها ابن خلدون الذي يعتبر عنده مفهوم المطابقة عنصر أساسي في قبول الخبر التاريخي. لقد اعترف مؤرخو علم الاجتماع أنفسهم بهذه الحقيقة كما سجّل ذلك جاستون بوتول الذي يقول: «إن واحدة من التطبيقات الأكثر إثارة والأكثر جرأة التي يجعلها ابن خلدون من منهجه: هو تفسيره المآثر المحمدية بالاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية أيضاً. ويوجد في مؤلّف ابن خلدون عمل اجتماعي بارز لأفريقيا الشمالية حيث أن عدداً كبيراً من السمات ما زالت تطبّق إلى اليوم في البنية الاجتماعية لهذه البقعة»[٣٧].

إن كثيراً من الدارسين المهتمين بالفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون يذكرون أنه قسم مقدمته بشكل يستوعب فروع علم الاجتماع المعروفة الآن، ومما هو جدير بالذكر تقول د. سامية الخشاب أن هناك تشابهاً كبيراً بين فصول المقدمة وبين فروع علم الاجتماع اليوم[٣٨]. وبعض الباحثين حاول إبراز هذه الفروع وترتيبها ضمن ما هو متعارف عليه في تقسيمات علم الاجتماع المعاصر وفروعه[٣٩].

على أننا حينما نقول إن المحاور التي أدار عليها ابن خلدون بحثه محاور متعددة فإننا نقول ذلك في حذر حتى لا نقع في عقدة العصرية والتحديث التي وقع فيها بعض

---

(٣٧) Histoire de la sociologie Gaston Bouthoul P: 23.

(٣٨) علم الاجتماع الإسلامي - ص ١٢٢.

(٣٩) علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، ط ٤/ ١٩٧٨، دار المعارف، القاهرة - ص ٧١ وما بعدها.

الكتّاب، ولا نعني بذلك أن ابن خلدون قد حدّد أقسام علم الاجتماع وفروعه بالشكل المتعارف عليه والذي انتهى إليه علم الاجتماع في الغرب حيث أصبحت هذه التقسيمات واضحة، وأصبح هناك متخصّصون في كل فـرع من هذه الفروع، فتلك مسألة فيها الكثير من الإسقاط.

غير أن هذا لا يمنعنا من القول أن ابن خلدون تعرّض لكثير من هذه المشكلات التي أصبحت تدرس اليوم في إطار هذه التقسيمات، ولم تكن دراسته فيها مجرد ملاحظات عابرة وإنما جاءت على قدر كبير من التفصيل. لقد عقد ابن خلدون باباً خاصاً للحديث عن قسط العمران من الأرض والإشارة إلى الأقاليم الأكثر عمراناً من الأرض وتعليل ذلك، وعرض لتأثير المناخ المعتدل والمنحرف على أحوال الناس الخلقيّة والأخلاقية، وهذه المواضيع أصبحت دراستها تتم ضمن علم الاجتماع الايكولوجي كفرع مستقل.

وعقد باباً خاصاً لما سمّاه بالعمران البدوي والأمم الوحشية وما يعرض في ذلك من الأحوال وخصصه للحديث عن البدو والحضر، وتعرض لطبيعة البدو وطريقهم في الحياة ونشاطاتهم الاقتصادية ونوعية سكنهم ومعاشهم ومكاسبهم وخصائصهم الأخلاقيّة وطبيعة العلاقات التي تربطهم واعتمادهم على العصبيّة في تناصرهم وقلّة خبرتهم في العمران لسكناهم في القفر. . .، وهذه المواضيع التي عرض لها بتفصيل دقيق أصبحت تدرس اليوم ضمن فرع خاص يعرف بعلم الاجتماع البدوي أو الريفي.

وعقد باباً خاصاً بالبلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال، تعرّض فيه إلى أسباب إنشاء الأمصار والمدن وقيام المدن العظيمة والهياكل المرتفعة والقواعد التي ينبغي مراعاتها في أوضاع المدن من حيث الموقع المناسب مناخياً وجغرافياً وصحياً. . .، وأسباب انتشـار الأوبئة في المـدن ومبادىء الخـراب في الأمصار، وتفاضل كثرة الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها. . . وهو ما أصبح يدرس تحت فرع خاص هو علم الاجتماع الحضري.

وبالمثل عقد باباً حول الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية تعرض فيها لكيفية قيام الدول ونشأتها واتساعها وطول أمدها ومراحلها وأعمارها وقوة الآثار التي تخلفها حسب قوتها السياسية وأنواع الوظائف السياسيّة ومراتبها ومصادر تموين

الحكومات، والسلوك السياسي الذي يربط الحاكم بالرعية وتسرب الخلل إلى الدول وعلاماته... وهي مجموعة المواضيع التي أصبحت تدرس تحت فرع خاص هو علم الاجتماع السياسي.

كما خصص باباً للحديث عن المال ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال تكلم فيه على أهداف المعاش وطرق الإنتاج والخدمات وأنواع التجارة والأسعار والصناعة والتلازم الموجود بين التقدم الصناعي والتقدم العلمي، وتفتح المعارف والتجارب... وهذه مجموعة مواضيع أصبحت تدرس ضمن علم الاجتماع الاقتصادي والصناعي.

وهذه المحاور المتعددة تثبت أن المقدمة لم تكن مجرد كتاب في السياسة، وإنما تطرح موضوعاً محدداً وقائماً بذاته لا يتصل بالجانب السياسي إلاّ بقدر ما يتصل ببقية الجوانب الأخرى والفروع الأخرى.

خاتمة البحث ونتائجه

في هذه الخاتمة الموجزة سأعرض لأهم النتائج التي حاولت بلورتها عبر أبواب وفصول هذا البحث وهي صورة مختصرة لأهم القضايا المثارة فيه.

أولاً: إن قيام المنهج الوضعي لم يكن استجابة طبيعية لتطورات مرحلية بقدر ما كان رد فعل قوي على جو يسوده التوتر والمعاناة، وعلى هذا الأساس تحددت معالمه وأسسه التي أخذت طابعاً مادياً وإلحادياً وعلمانياً.

ثانياً: إن الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية التي نشأ فيها المنهج الوضعي والتي أخذت طابعاً نضالياً ضد كل ما هو ديني انتهت بالعلم الوضعي إلى أن يتحول من أداة علمية إلى أداة ايديولوجية تستخدمها الوضعية ضد منافسها الديني، ومن ثم أصيب العلم الوضعي بنوع من التضخم، وأعلن أن بإمكانه أن يفسر كل القضايا المتصلة بالوجود الإنساني طبيعية كانت أو اجتماعية، حسية كانت أو غيبية.

ثالثاً: إن النتائج التي انتهت إليها المثودولوجيا الوضعية في قضايا الإنسان والمجتمع كانت نتيجة طبيعية للتصور الذي تحمله لمفهوم العلمية والذي تحدد أساساً في المجال المادي والحسي ورفض كل ما عداه باعتباره يشكل جزءاً من اهتمامات الفكر الميتافيزيقي الغيبي الذي يخرج عن دائرة اهتمام العلم ومن ثم انتهت إلى اختزال الوجود الإنساني كله في أبعاده الواقعية والحسية والمادية.

رابعاً: إن المثودولوجيا الوضعية، انطلاقاً من رفضها للدين مصدراً من مصادر

المعرفة الاجتماعية، واعتمادها المنهج العلمي «التجريبي» وحده مصدراً معرفياً في دراسة القضايا الحياتية للإنسان، انتهت إلى مجموعة من الأفكار الغيبية التي تبتعد كثيراً عن اليقين والصدق والعلمية، ولم تستطع وضع خط فاصل بين المجال الواقعي القابل للبحث العلمي التجريبي، وبين مجال ميتافيزيقا علم الاجتماع. وهذه النتيجة برهنت على قصور المنهج الوضعي عن استيعاب كثير من الحقائق التي تتجاوز حدوده.

خامساً: إن انعدام إطار معرفي يشكّل أساساً ومنطلقاً تستند عليه المفاهيم الوضعية، أدّى بها إلى كثير من التناقضات حيث انتهت النظريات الاجتماعية الوضعية إلى كثير من التضارب والتعارض في نتائجها بحيث لا يمكن التقريب بين وجهات النظر المتباينة، وهو أمر يؤكد قصور المنهج الوضعي وعدم صلاحيته كمنهج علمي في دراسة قضايا الإنسان والمجتمع.

سادساً: إن المناهج الوضعية باعتبارها تعبيراً عن وجهات نظر إنسانية ذات مصالح متعارضة، تحولت عن الاهتمامات العلمية إلى الأهداف الايديولوجية وأصبح معها علماء الاجتماع مهنيين متخصصين وملتزمين في خدمة قضاياهم القومية، ووظفوا اختصاصاتهم في المجال الاجتماعي لتحقيق مخططات الدول الاستعمارية سياسياً واقتصادياً وعسكرياً وثقافياً. . .

سابعاً: إن قيام الاتجاه الوضعي العلماني في البلاد العربية والإسلامية في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، لم يكن عن اقتناع ذاتي، ولم يكن نتيجة طبيعية لعدم وجود إطار معرفي موحد وشامل يستند إليه، وهو ما كانت تفتقر إليه المناهج الوضعية، بل جاء انعكاساً وتقليداً للتجربة الغربية في نضالها ضد الفكر الديني، ومن ثم جاءت أزمة الاتجاه الوضعي في الوطن العربي والإسلامي تعبيراً عن أزمة العقل العربي نفسه ولم تكن أزمة في الأسس الفكرية.

ثامناً: إن النتائج التي انتهى إليها المهتمّون بالتراث السوسيولوجي في الوطن العربي والإسلامي ـ على العموم ـ عكست أفكاراً ونظريات واتجاهات ومذهبيات أجنبية وتعرضت لقضايا زائفة لا تعبّر عن المشكلات الاجتماعية والثقافية والحضارية التي تعاني منها مجتمعاتنا، وجاءت بعيدة عن روح الأمة واهتماماتها.

إن قيام علم اجتماع عربي أو قومي كبديل منهجي يتجاوز السلبيات التي وجدت فيها الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي قصد إعطاء صورة أقرب إلى فهم المجتمع العربي فكراً وواقعاً وتراثاً قد فشل في تحقيق أهدافه، وبرهن على أن التعصّب للجنس لا يمكن أن يتحول إلى مذهب عقائدي وأن القومية لا يمكن أن تتحوّل إلى نظرية نوعية، كما أن استبعاد الاتجاه القومي للإسلام كإطار عقائدي دفع به إلى الارتماء في أحضان عقائديات مستوردة، وهو أمر يعود بالنقض عن المهمة التأصيلية التي قام من أجل تحقيقها.

تاسعاً: إن الشرط الأساسي الذي يضمن لعلم الاجتماع في الوطن العربي أصالته هو ارتباطه بوعائه الحضاري وحضور الخلفيّة العقائدية التي ينتمي إليها باعتبارها الوحيدة القادرة على مواجهة الزيف العقائدي الذي تمارسه النظريات الوضعية، وتحرير علم الاجتماع في الوطن العربي من ضيق القيود الخارجية والعرقية معاً. فشعار العودة إلى الذات يظل شعاراً فارغاً من أي مضمون حقيقي ما لم تكن الذات التي يعود إليها هي الذات الإسلامية كرؤية مذهبية وعقائدية، ومن ثم تأتي ضرورة أسلمة العلوم الإنسانية عموماً والاجتماعية خصوصاً.

عاشراً: إن تحقيق ما نسميه بأسلمة أو إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية لا بد وأن تلتزم مجموعة من الضوابط حتى تكون قادرة على إيجاد نوع من الانسجام وتجاوز السلبيات التي وجدت فيها النظريات والمناهج الوضعية. وهذه الضوابط تتلخص أساساً في النقط الآتية:

١ ـ إن تحقيق علمية علم الاجتماع لا بد وأن تتحرّر من المفهوم التقليدي فهي لا ترتبط بالضرورة بالنموذج التجريبي ـ كما هو الأمر بالنسبة للوضعية ـ مع استبعاد كل الأنساق المعرفية الأخرى. وكل منهج يوصلنا إلى معرفة يقينية يعتبر أسلوباً علمياً مهما كان نظامه الاستدلالي مختلفاً عن النظام التجريبي.

٢ ـ لا بد من اعتبار الوحي مصدراً من مصادر المعرفة الاجتماعية باعتباره مصدراً يقينياً يقدم معرفة يقينية وعميقة حول الإنسان والمجتمع.

٣ ـ لا بد من التزام المذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد باعتبارها إطاراً عقائدياً

ومذهبياً تجنبنا الوقوع في أي شكل من أشكال الانفصام وتقوم بديلاً عن الايديولوجيات الإنسانية.

٤ ـ لا بد من التحرر من النزعات الذاتية والتوجيهات الايديولوجية التي وجدت فيها المذاهب الوضعية الإنسانية وذلك التزاماً بالمضمون العقائدي للإسلام الذي يعلو على المصالح القومية والعرقية والطبقية...

٥ ـ لا بدّ وأن نلتزم النظرة المعيارية إلى جانب التزامنا بالدراسة الوضعية والوصفية كمرحلتين متلازمتين، وليستا متعارضتين كما استقر في عرف المناهج الوضعية التي تفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة.

٦ ـ لا بد وأن نميّز في دراستنا لقضايانا الحياتية بين مجموع الثوابت التي تأخذ صورة نهائية وكاملة تَعلو على البيئات والأزمان، وهي التي تتصل بالعقائد السماوية والقِيَم العليا، وبين المتغيرات القابلة للتجديد والتبديل بحسب اختلاف البيئات والأوساط.

٧ ـ وأخيراً لا بد من تجاوز التفسير الأحادي للظواهر الاجتماعية والتزام النظرة الشمولية في تحليل قضايا الإنسان والمجتمع وتفسيرها.

حادي عشر: فيما يتعلق بدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام لا بدّ وأن تكون هذه الدراسة خاضعة للمقاييس الإسلامية نفسها للتمييز بين اجتماعية الإسلام كما أصلها القرآن والسنّة وبين الفكر الاجتماعي كما تبلور عند بعض المفكرين والفلاسفة المنتسبين إلى الثقافة الإسلامية، ومن هنا تأتي أهمية تطبيق المنهج الأصولي في دراسة هذا التراث.

ثاني عشر: إن تطبيق المنهج الأصولي في دراسة التراث الاجتماعي عند مفكري الإسلام يكشف عن كثير من محاولات الإسقاط والتشويه التي يمارسها الماديُّون والعلمانيُّون على هذا التراث باسم استخدام المناهج العلمية الحديثة، ويستبعد محاولات الزيف ودوافع هذا التشويه.

ثالث عشر: إن الفكر الاجتماعي عند علماء السنّة يشكل سلسلة متواصلة الحلقات، والشكل الذي انتهى إليه مع ابن خلدون يعبر عن استمرارية متواصلة سواء على المستوى الموضوعي أو المنهجي.

رابع عشر: ان التفسير السببي والموضوعي للظواهر الاجتماعية والوقائع العمرانية، والذي طبّقه العلماء المسلمون يعبّر عن نضج العقلية الإسلامية وقدرتها على استيعاب معنى السببية التي لا تتنافى مع القدرة الإلهية المبدعة في حياة الإنسان والمجتمعات، وليس دليلاً ـ كما يصرّ العلمانيون ـ على وجود قطيعة ثقافية أو تنازع بين دائرة الشرع ودائرة العمران، وبين الأمر القرآني والواقع العمراني.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: كتب الحديث

أحمد بن حنبل ـ المسند ـ للإمام أحمد بن حنبل ـ شرح أحمد محمد شاكر ط: الثالثة ـ دار المعارف ـ ١٩٦٨/ ١٩٤٩.

البخاري أبو عبد اللّه بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن برذزية البخاري الجعفي، صحيح البخاري ـ مطابع الشعب ـ بدون تاريخ.

السيوطي جلال الدين عبد الرَّحمٰن بن أبي بكر السيوطي ـ الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير ـ دار الفكر ـ بيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠١/ ١٩٨١.

مالك بن أنس ـ الموطأ ـ تحقيق محم فؤاد عبد الباقي مطابع الشعب ـ القهرة ـ بدون تاريخ.

مسلم أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النسابوري ـ صحيح مسلم ـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار إحياء الكتب العربية ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٧٥/ ١٩٥٥.

النسائي الحافظ أبو عبد الرَّحمٰن بن شعيب النسائي ـ سنن النسائي ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة سنة ١٣٨٣/ ١٩٦٤.

ثالثاً: كتب التفسير:

سيد قطب ـ في ظلال القرآن ـ دار الشروق ـ الطبعة: ١١/ ١٤٠٥.

رابعاً: كتب المعاجم

محمد عاطف غيث ـ قاموس علم الاجتماع ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ .

إبراهيم مذكور ـ معجم العلوم الاجتماعية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ .

خامسًا: كتب التراث:

ابن تيمية ـ أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ـ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ـ تحقيق محمد حامد الفقي مكتبة السنّة المحمدية ـ الطبعة الثانية ـ سنة: ١٣٦٩ .

ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ مطبعة المدني ـ القاهرة بدون تاريخ .

ـ جامع الرسائل ـ تحقيق محمد رشاد سالم ـ مطبعة المدني جدة ـ ط: ٢ سنة ١٤٠٥/ ١٩٨٤ .

ـ الحسبة في الإسلام ـ المطبعة السلفية ـ ط: ٢/ ١٤٠٠ .

ـ درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ـ تحقيق محمد رشاد سالم ـ دار الكنوز الأدبية سنة: ١٩٧٩ .

ـ الفرقان بين الحق والباطل ـ ضمن مجموعة فتاوى ابن تيميـة ـ إخراج المكتب الإسلامي بالمغرب الجزء: ١٣ .

ـ المنطق ـ ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ـ الجزء: ٩ .

ـ منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ـ المطبعة الأميرية سنة ١٣٦١ .

ابن الخطيب ـ الإحاطة في أخبار غرناطة ـ تحقيق محمد عبد اللّه عنان ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ ط: ١ ـ ١٣٩٧/ ١٩٧٧ .

ابن خلدون ـ مقدمة ابن خلدون ـ تحقيق عبد الواحد وافي ـ دار نهضة مصر للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ط: ٣ ـ ١٤٠١ .

ابن رضوان ـ الشهب اللامعة في السياسة النافعة ـ تحقيق علي سامي النشار ـ ط: ١ ـ دار الثقافة الدار البيضاء ـ المغرب سنة ١٤٠٤/ ١٩٨٤ .

ابن الصلاح ـ فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه ـ تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي ـ دار الوعي ـ حلب الطبعة الأولى ١٤٠٣/ ١٩٨٣ .

ابن القيِّم ـ اعلام الموقعين عن رب العالمين ـ تحقيق: محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية .

الراغب الاصفهاني ـ الذريعة إلى مكارم الشريعة تحقيق ودراسة: أبو اليزيد العجمي دار الصحوة بالقاهرة/ دار الوفاء بالمنصورة: ١٤٠٥/ ١٩٨٥ .

الشاطبي ـ الاعتصام ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
ـــ الموافقات في أصول الأحكام ـ تعليق السيد محمد حسنين مخلوف ـ دار الفكر ـ بيروت .

الشوكاني ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول ـ دار الفكر بيروت ـ بدون تاريخ .

الغزالي ـ المنخول من تعليقات الأصول ـ تحقيق محمد حسن هيتو ـ دار الفكر ـ بيروت .
ـــ إحياء علوم الدين ـ دار القلم ـ بيروت ـ ط : ٣ بدون تاريخ .
ـــ فضائح الباطنية ـ تحقيق عبد الرَّحمٰن بدوي ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٣٨٣/ ١٩٦٤ .
ـــ المستصفى في علم الأصول ـ الطبعة الأولى ـ دار صادر.
ـــ المنقذ من الضلال ـ تحقيق عبد الحليم محمود ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧٩ .

الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ مطبعة التقدم ـ القاهرة سنة ١٤٢٥/ ١٩٥٧ .

الماوردي ـ أدب الدنيا والدين ـ تحقيق مصطفى السقا ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٣٩٨/ ١٩٧٨ .

سادسًا: المراجع العربية:

إبراهيم البيومي ـ قضايا علم الاجتماع حول تفاعل الإنسان وتكيّفه بالوحي ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ سنة : ١٩٧٧ .

أبو الحسن الندوي ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ـ دار الكتاب العربي بيروت ـ الطبعة السابعة ـ ١٣٨٧/ ١٩٦٧ .

إسماعيل راجي الفاروقي ـ العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ترجمة عبد الحميد الخريبي ـ نشر شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ـ جامعة الملك عبد العزيز ـ السعودية ـ ط ١/ ١٩٨٤ .

ألكس انكلز ـ مقدمة في علم الاجتماع ـ ترجمة وتقديم محمد الجوهري وآخرون ـ الطبعة الرابعة ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ سنة : ١٩٨٠ .

إلياس فرح ـ تطور الايديولوجيا العربية الثورية ـ الفكر الاشتراكي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ الطبعة: ١/ ١٩٧٩ .

إميل بوترو ـ العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ـ ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٧٣ .

إميل دوركايم ـ التربية الأخلاقية ـ ترجمة السيد محمد بدوي ـ مراجعة علي عبد الواحد وافي ـ مكتبة مصر ـ بدون تاريخ.
ــ قواعد المنهج في علم الاجتماع ـ ترجمة محمود قاسم ـ مراجعة السيد محمد بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ـ الطبعة الثانية سنة: ١٩٥٠.

أنور الجندي ـ إطار إسلامي للفكر المعاصر ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط: ١ سنة: ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

أوسيبوف. ج. ـ قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي ترجمة سمير نعيم ـ أحمد فرج ـ دار المعارف القاهرة ـ ١٩٧٠.

أوليدوف. ا ك. ـ الوعي الاجتماعي ـ ترجمة ميشيل كيلو ـ دار ابن خلدون ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧٨.

ايفانز بريشارد ـ الأنثروبولوجيا الاجتماعية ـ ترجمة أحمد أبو زيد ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ الطبعة السادسة القاهرة/ ١٩٨٠.

إيف لاكوست ـ العلامة ابن خلدون ـ ترجمة ميشال سليمان ـ دار ابن خلدون ـ الطبعة الأولى ـ سنة: ١٩٨٤.

بوبوف. س. ي. ـ نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر ـ ترجمة نزار عيون السود ـ سلسلة الأفكار ـ دار دمشق ـ بدون تاريخ.

بوتومور ـ تمهيد في علم الاجتماع ـ ترجمة وتقديم وتعليق: محمد الجوهري وآخرون ـ سلسلة علم الاجتماع ـ الكتاب الرابع ـ ط ٤ ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٨٠.
ــ علم الاجتماع: منظور اجتماعي نقدي ـ ترجمة وتقديم عادل مختار الهواري ـ نشر وتوزيع الشركة العامة للتجهيز والتوزيع فاس المغرب ـ الكتاب الثالث من سلسلة علم الاجتماع والتنمية.

بوخنسكي ـ تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ـ ترجمة: محمد عبد الكريم الوافي ـ مكتبة الفرجاني طرابلس ليبيا ـ ط: ١/ ١٣٨٩.

بيرسي كوهين ـ النظرية الاجتماعية الحديثة ـ ترجمة عادل مختار الهواري ـ دار المعرفة الجامعية ـ الاسكندرية/ ١٩٨٥.

جوليان فروند ـ علم الاجتماع عند ماكس فيبر ـ ترجمة: تيسير شيخ الأرض ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق/ ١٩٧٦.

حسن الساعاتي ـ علم الاجتماع الخلدوني ـ قواعد المنهج ـ الطبعة الرابعة دار المعارف ـ القاهرة/ ١٩٧٨.

رشدي فكار ـ لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ط: ١/ ١٤٠٢.

روجي باستيد ـ مبادىء علم الاجتماع الديني ـ ترجمة محمود قاسم ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ سنة: ١٣٧٠/ ١٩٥١.

زكي محمد إسماعيل ـ نحو علم الاجتماع الإسلامي ـ دار المطبوعات الجديدة ـ الاسكندرية ـ سنة: ١٩٨١.

زكي نجيب محمود ـ المنطق الوضعي ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة/ ١٩٦١.

زيدان عبد الباقي ـ التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره ـ مكتبة غريب ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ سنة: ١٤٠١/ ١٩٨١.

ـــ علم الاجتماع الإسلامي ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة السعادة ـ سنة: ١٩٨٤.

ـــ علم الاجتماع الديني ـ مكتبة غريب ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٨١.

ساطع الحصري ـ دراسات في مقدمة ابن خلدون ـ مكتبة الخانجي ـ الطبعة: ٣ سنة ١٣٨٧/ ١٩٦٧.

سامية مصطفى الخشاب ـ علم الاجتماع الإسلامي ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٨١.

سدجويك ـ المجمل في تاريخ علم الأخلاق ـ ترجمة وتقديم توفيق الطويل ـ الجزء الأول ـ الطبعة الأولى ـ دار نشر الثقافة ـ الاسكندرية ـ سنة: ١٩٤٩.

سفيتلانا باستييفا ـ العمران البشري عند ابن خلدون ـ ترجمه عن الروسية رضوان إبراهيم ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا/ تونس ـ سنة: ١٣٩٨/ ١٩٧٨.

سناء الخولي ـ المدخل إلى علم الاجتماع ـ دار المعرفة الجامعية ـ الاسكندرية ـ سنة: ١٩٨٦.

سيد قطب ـ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ـ الطبعة السابعة ـ دار الشروق ـ سنة: ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

السيد محمد بدوي ـ نظريات ومذاهب اجتماعية ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٦٩.

السيد محمد الحسيني ـ نحو نظرية اجتماعية نقدية ـ سلسلة علم الاجتماع المعاصر ـ الكتاب: ٥١ ـ ط: ١/ ١٩٨٢.

ـــ علم الاجتماع السياسي: المفاهيم والقضايا ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٨١.

شبلي شميل ـ كتاب فلسفة النشوء والارتقاء ـ مطبعة المقتطف ـ مصر/ ١٩١٠ .

صلاح قنصوه ـ الموضوعية في العلوم الإنسانية عرض نقدي لمناهج البحث ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٨٠ .

صلاح مصطفى الفوال ـ المقدمة لعلم الاجتماع العربي والإسلامي ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٨٢ .

عبد الباسط عبد المعطي ـ في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع ـ دار المعرفة الجامعية ـ الاسكندرية ـ سنة: ١٩٨٦ .

عبد الحميد لطفي ـ علم الاجتماع ـ الطبعة التاسعة ـ دار المعارف القاهرة ـ سنة: ١٩٨٢ .

عبد الرَّحمن البزار ـ هذه قوميتنا ـ دار القلم ـ القاهرة بدون تاريخ .

عبد العزيز عزت ـ آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية ـ القاهرة ـ سنة ١٩٤٩ .

عبد الكبير الخطيبي ـ النقد المزدوج ـ دار العودة بيروت ـ سنة: ١٩٨٠ .

عبد الكريم اليافي ـ تمهيد في علم الاجتماع ـ مطبعة جامعة دمشق ـ الطبعة الثالثة ـ سنة: ١٣٨٣/ ١٩٦٣ .

عبد الكريم اليافي وآخرون ـ نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة ـ منشورات اليافي وآخرون كلية العلوم والآداب ـ جامعة بيروت الأميركية ـ سنة: ١٩٦٥ .

عبد اللَّه عنان ـ ابن خلدون وتراثه الفكري ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ـ سنة: ١٣٨٥/ ١٩٦٥ .

عبد المجيد عبد الرحيم ـ تمهيد في علم الاجتماع ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ٢١٣٨٣/ ١٩٦٨ .

ــ الأنثروبولوجيا ـ علم الإنسان ـ مكتبة غريب ـ القاهرة .

علياء شكري ـ علم الاجتماع الفرنسي المعاصر دار الكتاب للتوزيع ط: ٢/١٩٧٩ .

علي سامي النشار ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ـ ط: ٤ ـ دار المعارف القاهرة/١٩٧٨ .

علي شريعتي ـ العودة إلى الذات ـ ترجمة إبراهيم دسوقي شتا ـ الزهراء للاعلام العربي ـ القاهرة ـ ط: ١ ـ سنة: ١٤٠٦ .

علي عبد الواحد وافي ـ الأسرة والمجتمع ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ بدون تاريخ .

ــ علم الاجتماع ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ سنة ١٩٧٩ .

علي ليلة ـ البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: المفاهيم والقضايا ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف القاهرة/ ١٩٨٢ .

عماد الدين خليل ـ تهافت العلمانية ـ مؤسسة الرسالة ـ لبنان ـ سنة: ١٤٠٣/ ١٩٨٣ .

فوزية دياب ـ القِيَم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة ـ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٦٦ .

فوقية حسين محمود ـ مدخل إلى الفكر الإسلامي ـ مخطوط بجامعة عين شمس كلية البنات ـ القاهرة ـ ١٩٨٣ .

قباري محمد إسماعيل ـ علم الاجتماع والفلسفة ـ الجزء الثالث: الأخلاق والدين دار المعرفة الجامعية ـ الاسكندرية ـ سنة: ١٩٨٢ .
ــ قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ـ الطبعة الثانية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب الاسكندرية/١٩٧٨ .
ــ أصول علم الاجتماع ومصادره ـ دار المعرفة الجامعية ـ ١٩٧٨ .

كارل مانهايم ـ الايديولوجية والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة ـ ترجمة عبد الجليل طاهر ـ مطبعة الإرشاد بغداد/ ١٩٦٨ .

كرين برينتن ـ أفكار ورجال ـ قصة الفكر الغربي ـ ترجمة وتقديم: محمود محمود ـ الناشر مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ـ سنة: ١٩٦٥ .

ليفي بريل ـ فلسفة أوجست كونت ـ ترجمة محمود قاسم ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ سنة: ١٣٧١/ ١٩٥٢ .

ليفي بريل ـ الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ـ ترجمة محمود قاسم ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ سنة: ١٣٧٣/ ١٩٥٣ .

مالك بن **نبي** ـ ميلاد مجتمع ـ الجءء الأول: شبكة العلاقات الاجتماعية سلسلة: مشكلات الحضارة ـ ترجمة عبد الصبور شاهين ـ دار الإنشاء للطباعة والنشر.

محسن عبد الحميد ـ أزمة المثقفين تجاه الإسلام ـ دار الصحوة للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ سنة: ١٤٥٠/ ١٩٨٤ .

محسن المسيلي ـ العلمانية أو فلسفة موت الإنسان ـ دار الحكمة للنشر والتوزيع تونس ـ الطبعة الأولى ـ سنة: ١٩٨٦ .

محمد أحمد بيومي ـ علم الاجتماع الديني ـ دار المعرفة الجامعية ـ الطبعة الثانية سنة: ١٩٨٥ ـ الاسكندرية.

محمد البهي ـ الجانب الإلٰهي في التفكير الإسلامي ـ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٦٧.
ـــ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ـ الطبعة السادسة ـ دار الفكر ـ القاهرة ـ ١٩٧٣.

محمد بيومي مهران ـ دراسات تاريخية في القرآن الكريم ـ الجزء الأول: في بلاد العرب ـ مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ سنة: ١٤٠٠/ ١٦٨٠.

محمد الجوهري وآخرون ـ التغير الاجتماعي اختيار وترجمة ـ دار المعارف بالقاهرة ـ الطبعة الأولى ـ سنة: ١٩٨٢ سلسلة علم الاجتماع المعاصر.

محمد **الزعبي** ـ التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الماركسي ـ سلسلة: السياسة والمجتمع ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى سنة: ١٩٧٨.

محمد سعيد رمضان البوطي ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ـ مؤسسة الرسالة بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ سنة: ١٤٠٢/ ١٩٨٢.

محمد السيد الجليند ـ نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ـ الطبعة الثانية ـ سنة: ١٤٠٦/ ١٩٨٥ ـ مطبعة التقدم.
ـــ من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنّة ـ مطبعة التقدم ـ الطبعة الأولى ـ سنة: ١٤٠٦/ ١٩٨٥.
ـــ قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي أصولها النظرية، جوانبها التطبيقية، دراسة علمية لمسؤولية الإنسان في الإسلام ـ ط: ٣ ـ مطبعة الحلبي ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٨١.
ـــ في علم الأخلاق قضايا ونصوص ـ مطبعة التقدم ـ ١٣٩٩/ ١٩٧٩.

محمد عابد الجابري ـ نقد العقل العربي الكتاب الأول: تكوين العقل العربي ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٤.
ـــ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ الطبعة الأولى ـ سنة: ١٩٨٦.
ـــ الخطاب العربي المعاصر ـ دراسة تحليلية نقدية دار الطليعة ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ سنة: ١٩٨٢.
ـــ فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ـ دار النشر المغربية الدار البيضاء ـ الطبعة الرابعة ـ سنة: ١٩٨٤.

محمد عارف ـ المنهج في علم الاجتماع ـ الجزء الأول: المنهج الكيفي والمنهج الكمي في علم

الاجتماع. الجزء الثاني: نظرية التكامل المنهجي في علم الاجتماع ـ دار الثقافة ـ القاهرة ـ ١٩٨٢.

محمد عاطف غيث وآخرون ـ مجالات علم الاجتماع المعاصر: أسس نظرية ودراسات واقعية دار المعرفة الجامعية ـ الاسكندرية ـ سنة: ١٩٨٥.

محمد عبد اللّه عنان ـ ابن خلدون وتراثه الفكري ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ـ سنة: ١٣٨٥/ ١٩٦٥.

محمد علي محمد ـ تاريخ علم الاجتماع ـ دار المعرفة الجامعية ـ الاسكندرية سنة: ١٩٨٦.

محمد علي محمد وآخرون ـ دراسات في التغير الاجتماعي ـ ترجمة وتعليق ـ دار الكتب الجامعية الطبعة الأولى ـ سنة: ١٩٤٧ ـ سلسلة علم الاجتماع المعاصر ـ الكتاب: ١٢.

محمد علي محمد ـ علم الاجتماع والمنهج العلمي ـ دراسة في طرائق البحث وأساليبه ـ دار المعرفة الجامعية ـ الاسكندرية ـ ط: ١٩٨٣/٣.

محمد وقيدي ـ العلوم الإنسانية والايديولوجيا ـ الشركة المغربية للناشرين المتحدين/ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت ط: ١٩٨٣/١.

مرتضى المطهري ـ المجتمع والتاريخ ـ مؤسسة الوفاء ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

مصطفى حلمي ـ مناهج البحث في العلوم الإسلامية ـ مكتبة الزهراء ـ القاهرة الطبعة الأولى ـ سنة: ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

مصطفى الخشاب ـ أجيست كونت ـ الطبعة الأولى ـ لجنة البيان العربي ـ القاهرة سنة: ١٩٥٠.

ــ علم الاجتماع ومدارسه ـ الكتاب الأول: تاريخ التفكير الاجتماعي مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة سنة: ١٩٢٩.

معن خليل عمر ـ نحو علم اجتماع عربي ـ منشورات وزارة الثقافة والاعلام الجمهورية العراقية سنة: ١٩٨٤.

مقداد يالجن ـ الاتجاه الأخلاقي في الإسلام ـ مكتبة الخانجي ط: ١٣٩٢/١.

ملحم قربان ـ خلدونيات: قوانين خلدونية ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ الطبعة الأولى/ ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤.

منير شفيق ـ الإسلام في معركة الحضارة ـ دار الكلمة للنشر ـ بيروت ط:٢/ ١٩٨٣.

مهدي عامل ـ في علمية الفكر الخلدوني ـ دار الفارابي ـ سنة: ١٩٨٥.

ناصيف نصار ـ الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه ـ دار الطليعة ـ بيروت ط ١/ ١٩٧١.

نبيل محمد السيمالوطي ـ الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ الاسكندرية ـ سنة: ١٩٧٥.

ــ المنهج الإسلامي في دراسة علم الاجتماع ـ ط: الأولى ـ دار الشروق ـ سنة: ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

نيقولا تيماشيف ـ نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ـ ترجمة محمد عودة وآخرون ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ سنة: ١٩٧٠.

هنري ايكن عصر ـ الايديولوجيا ـ ترجمة محيي الدين صبحي ـ منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق ـ سنة: ١٩٧١.

سابعًا: المجلات والدوريات:

أعمال ندوة ابن خلدون منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ الرباط ــ المغرب من ١٤ إلى ١٧ يناير ١٩٧٩.

مجلة الباحث: السنة الخامسة العدد الأول ١٩٨٣.

مجلة الثقافة العالمية: العدد: ٥ السنة: ١ المجلد: ١ سنة: ١٩٨٢.

مجلة دراسات تاريخية: العدد: ٣ صفر ١٤٠١/ ديسمبر ١٩٨٠.

سلسلة عالم المعرفة: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع: عبد الباسط عبد المعطي ـ العدد: ٤٤.

ــ قصة الأنثروبولوجية حسن فهيم ـ العدد: ٩٨.

مجلة العلوم الاجتماعية: العدد: ١ المجلد: ١٢ ربيع ١٩٨٤.

العدد: ٣ المجلد: ١٤ خريف ١٩٨٦.

العدد: ٣ السنة: ٨ أكتوبر ١٩٨٠.

العدد: ٤ السنة: ٩ / ١٩٨١.

مجلة الفكر العربي المعاصر: العددان: ٦ ـ ٧ سنة ١٩٨٠.

الأعداد: ٢٠ ـ ٢١ ـ ٢٢ سنة ١٩٨٢.

كتاب الأمة: المذهبية الإسلامية والتغير الاجتماعي ـ محسن عبد الحميد، العدد: ٦ الطبعة الأولى ـ قطر: الدوحة ـ ١٤٠٤.

مجلة المستقبل العربي: العدد: ٨٦ ـ ٤/ ١٩٨٦.
العدد: ٦٩ ـ ٤/ ١٩٨٤.
العدد: ٧٦ ـ ٥/ ١٩٨٥.

مجلة المسلم المعاصر: العدد: ١٠ ـ ١٣٩٧/ ١٩٧٧.
العدد: ١٢ ــ ١٣٩٧/١٩٧٨.
العدد: ١٤ ــ ١٣٩٨/١٩٧٨.
العدد: ١٥ ــ ١٣٩٨/١٩٧٨.
العدد: ٢٧ ــ ١٤٠١/١٩٨١.
العدد: ٣١ ــ ١٤٠٢/١٩٨٢.
العدد: ٤٣ ــ ١٤٠٥/١٩٨٥.
العدد: ١ ــ ١٣٩٤/١٩٧٤.

منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي ــ العدد : ٤ ــ المغرب.

ثامنًا: المراجع الأجنبية:

– Alain Touraine:
Pour la sociologie, édition du seuil 1974, collection du poin, imprimèrie Bussière, France.

– Arkoun Mohamed:
Léctures du Coran, édition: G.P. Maisoneuve et la Larouse, Paris 1982.

– Arkoun et d'autres:

L'Islam hier-demain, collection deux milliards de croyants, édition: Buchet/chstel, Paris 1978.

– L'étrange et le merveilleux dans l'Islam Midival, éditions: J.A., Paris 1978.

– Emille Brehier:
Histoir de la philosophie, presses universitaires de France, Paris 1944.

– Emille Durkheim:

– De la division du travail sociale, 6ème édition, librairie Félix Alcan, Paris 1932.

– Education et sociologie, 4ème édition 1980, imprimèrie: presses universitaires de France, collection Le sociologue.

– Sociologie et philosophie, presses universitaires de France, Paris 1957.

– E. Modrjinskaia et d'autres:
L'avenir de la société humaine, traduction de Jean Champenois édition du progrés, Moscou 1973.

– Gaston Bouthoul:
Histoire de la sociologie, presses universitaires de France, Paris 1961.

– Géorges Balandier:
Gurvitch, Collection "SUP" Philosophes, presses universitaires de France, Paris 1972.

– Géorges Gurvitch:
Traité de sociologie, presses universitaires de France, Paris 1979.

– Jean Cazeneuve:
Mauss colléction "SUP" Philosophes, 1ère édition: presses universitaires de France, Paris 1968.

– Josephe Chelhod:
Introduction à la sociologie de l'Islam: de l'animisme à l'universalisme, librairie; G.P. Maisoneuve, édition Besson, Paris 1958.

– Madeleine Grawitz:
Méthodes des sciences sociales, 3eme édition, Dalloz, Paris 1976.

– Michel Dion:
Sociologie et idéologie, édition sociales, Paris 1973.

– Paul Lazarsfeld:
Qu'est-ce que la sociologie ? Collection Idées, Unésco 1970.

– Pierre Ansart:
Saint-Simon, Collection "SUP" philosophes 1ère édition, presses universitaires de France, Paris 1969.

– Pierre Ducassé:
Méthode et intuition chez August Comte, librairie Félix Alcan, Paris: 1939.

– Raymon Aron:
Les étapes de la pensée sociologique, édition Galimard, 1967.

– René Louraux:
Le Gai Savoir des sociologues, édition 10/18, imprimèrie Mondadori, Italie.

– Robert Montagne:
Les bérberes et le Makhzen dans le sud du Maroc, éssai sur la transformation politique de bérberes sédentaires, librairie Félix Alcan, Paris, 1930.

– La vie sociale et la vie Politique des bérberes édition du comité de l'afrique francaise Paris, 1931.

– Wilheim Dilthey:
Introduction à l'étude des sciences humaines, éssai sur le fondement qu ' on pourait donner a l'étude de la société et de l'histoire, traduction de Louis Sauzin, presses universitaires de France 1ère édition, Paris 1942.

فهرس الآيات

كشاف الأحاديث

الكشاف العام

(أ)

(ب)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً ــ إسلامية المعرفة:

ــ إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ــ الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريبًا)

ــ نحو نظام نقدي عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمه عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصري، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

ــ نحو علم الإنسان الإسلامي، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير/ عمان الأردن) ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

ــ منظمة المؤتمر الإسلامي، للدكتور عبدالله الأحسن، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

ــ تراثنا الفكري، للشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ــ مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ــ إصلاح الفكر الإسلامي، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

ثانيًا ــ سلسلة إسلامية الثقافة:

ــ دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢ م.

ــ الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ثالثًا ـ سلسلة قضايا الفكر الإسلامي:

- حجية السنة، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، (والطبعة الثانية ستصدر قريبًا).
- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية ـ بقطر)، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي، أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

رابعًا ـ سلسلة المنهجية الإسلامية:

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية ، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

خامسًا ـ سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدري، الطبعة الأولى (دار الوفاء ـ القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادسًا ـ سلسلة المحاضرات:

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

سابعًا ـ سلسلة رسائل إسلامية المعرفة:

ـ خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

ـ نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

ـ الأسس الإسلامية للعلم، (مترجمًا عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

ـ قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

ـ صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقي الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

ـ أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ـ مدخل إلى إسلامية المعرفة، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

ثامنًا ـ سلسلة الرسائل الجامعية:

ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ أحمد الريسوني ، الطبعة الأولى، دار الأمان ـ المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

ـ الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨ـ١٩٨٧)، للأستاذ فادي إسماعيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

تاسعًا ـ سلسلة الأدلة والكشافات:

ـ الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا:

المكتب العربي المتحد

United Arab Bureau
P.O. Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي

Islamic Book Service
10900 W. Washington St
Indianapolis, IN 46231 U.S.A.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا:

المؤسسة الإسلامية

The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244--944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الاعلام الإسلامي

Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية:

الدار العالمية للكتاب الاسلامي
ص. ب. ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
تليفون 1-465-0818 (966)
فاكس 1-463-3489 (966)

الأردن:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص. ب ٩٤٨٩
عمان - المملكة الأردنية
تليفون 962-6-639992
الفاكس 962-6-611420

مصر:

المعهد العالمي للفكر الاسلامي
٢٦ - ب شارع الجزيرة الوسطى
الزمالك - القاهرة
تليفون 340-9520 (202)
فاكس 340-9520 (202)

المغرب:

دار الأمان للنشر والتوزيع
4، زنقة المامونية
الرباط - المغرب
تليفون 723276 (212-7)

لبنان:

المكتب العربي المتحد
ص.ب 135888 بيروت
تيلفون 807779
تيلكس 21665LE

الهند:

Genuine Publications & Media (Pvt.) Ltd.
Vateg Building, Nizamuddin West
New Delhi – 100 013
Tel: (91-11) 684-7575
(91-11) 684-6256